人类学名著译丛

科学的文化理论

B·马林诺斯基/著
黄建波等/译
张海洋/校

中央民族大学出版社

科学的文化理论

B·马林诺斯基/著
黄剑波等/译
张海洋/校

中央民族大学出版社

责任编辑：刘明清
平面设计：赵秀琴
责任印制：丁燕琦

图书在版编目（CIP）数据

科学的文化理论/（英）马林诺斯基著；黄剑波等译．北京：中央民族大学出版社，1999.10
ISBN 7-81056-283-5
Ⅰ.科… Ⅱ.①马…②黄… Ⅲ.马林诺斯基（1884-1942）文集 Ⅳ.C53
中国版本图书馆 CIP 数据核字（1999）第 28196 号

科学的文化理论

根据北卡罗来纳大学出版社 1994 年版翻译
Copyright, 1994, by The University of North Carolina Press

出版者：中央民族大学出版社
中国北京市海淀区白石桥路 27 号 邮编：100081
国际互联网网址：http://cuniip.com.cn
电子邮件（E-mail）：nckpm@public.bta.net.cn
电话：68932218（总编室）、68472815、68932751（发行部）
传真：68932447、68472815
印刷者：北京市朝阳区科普印刷厂
发行者：新华书店
开 本：850×1168（毫米） 1/32 印张：6.125 字数：120 千字
版 次：1999 年 10 月第 1 版 1999 年 10 月第 1 次印刷
书 号：ISBN 7-81056-283-5/C·42
印 数：0001-5000 册
定 价：9.80 元

版权所有 翻印必究

人类学名著译丛编委会

主　编：陈　理　丁文楼
副主编：张海洋　潘蛟　张山

丛 书 总 序

我们编辑这套丛书的目标很简单：就是把应该翻译而没翻译的人类学名著，一本一本地翻译出来，推向社会，以弥补人类学传统在中国的断层和缺环，并为中国人类学的教学和研究提供借鉴。

促使我们做这件事的原因也很明确：人类学是跨文化地探讨人生、文化和社会，促进人类理解、交流和合作的学科。在全球一体化趋势加强，经济文化接触频繁，碰撞和误解不断发生，人欲膨胀且环境告急的今天，在中国普及和更新人类学知识，提高它的教学和研究质量，已经刻不容缓。而无论是教学还是研究，无论是普及还是提高，中国人类学都需要一批可靠的译著来作借鉴。

中国的人类学是从西方舶来。它是1840年以后，中国面对“亘古来有之变局”，对外关系经历过从“夷务”到“洋务”，又从“洋务”到“外务”的转变后，幡然追求现代化的结果。此前的中国曾自以为是“天下之中”：它的语文就是世界语，它的经典就是天经地义，它的文人就是世界师表，它的道德文章放之四海而皆准。即使1860年之后洋务运动，也没有使中国人感到需要从外国进口道德和文章。

1894年甲午战败，变法维新才被提上中国的日程。作为“新学”和“变革者的科学”，人类学于1903年在中国登堂入室，辟为京师大学堂课程；1920年代建立研究机构；1930年代研究乡土中国；1940年代讨论边疆政治并倡导学科本土化；1950年

进行民族识别和少数民族社会历史调查；1960年代研究中国少数民族社会形态；后被强断；1970年代末恢复教学；1980年代强调为少数民族地区现代化服务；1990年代强调学科规范并重提学科本土化。萦绕在这些事件之后，还有崇尚科学与民主的五四精神，有中国社会性质讨认、中外文化比较、中国民族概念定义、中国的民族和社会形态、中国各民族的现代化、人类学的中国化等命题。

学科性质使人类学在中国始终与国家政治、国民经济和国人世界观念的构建密切纠结。这种经世致用的导向推动了它在中国的发展，但也给它留下深深烙印和累累断层：中国1911年代的国内革命战争、50年代的思想改造和反右、60－70年代的文化大革命等等。1978年以后的中国进入百年不遇的承平时期，但80中期的思想交锋和90年代的市场经济大潮，仍对人类学的发展有直接影响。

因此，尽管人类学在中国有蔡元培等先贤的全力推助，尽管中国人类学引进过包括苏维埃学派在内的各种理论和方法，也推出过像费孝通《江村经济》（1938年）和林耀华《金翼》（1941）那样的学术精品，但它的学科基础一直薄弱。例如，英国功能学派被中国引进、推崇和批判迄今凡70年，但学人们至今读不到马林诺斯基《西太平洋上的航海者》（1922）和拉德克利夫－布朗《安达曼岛民》（1992）的中文译本。尽管中国改革开放已经20年，我们却直到90年代才认清国外人类学1960年代以来发生的巨变：

种族不再是生物学事实，而是社会文化构建；传统不再是先民的旧俗古礼，而是后人的改制发明；文化不再是人类适应环境的生活方式，而是人们编织的意义之网或权势话语；民族不再是远古生成的文化实体，而是由现代政治、经济、意识形态乃至

“印刷技术”构建出的“想象的共同体”；部落或部族不再是社会或民族的进化阶段，而是早期人类学家就“生与熟”，“野与文”，“他与我”而做的截然两分。甚至苏丹的“努尔人”和印度的“种姓”也都不是原生事实，而是西方殖民当局造成的行政遗产。更严厉反思和批判还包括：人类学不是在探求真理，也不是在解读“退色的外文残稿”，而是在通过“想象的异邦”来确认自身……

面对“人类学事实”的这些变幻，我们困惑，以至于不敢贸然说个“是”或者说个“不”。我们犹疑于说“是”或说“不”，不是因为我们困惑于“是要弄一个明白，还是要装个糊涂”，而是因为我们有许多“该念的书都还没有念”。我们没有念这些书，是因为啃读源文太难和太慢。我们渴望读到中文译本，但目前被译成中文的人类学名著十不及一，一颇多桀错。甚至到1998年，甚至由中国社会科学院和联合国教科文组织推出的《国际社会科学杂志》（人类学专辑，15－3），也还是把民族学（ethnology）和民族志（ethnography）译成“人种学”和“人种志”。

苦于这些困惑和困难，我们感到进行学科知识补课之必要。补课的内容之一，就是把人们经常引用的人类学名著，不论新旧，都原原本本地翻译出来，编印成套，以便让有志者把学科基本问题弄个“清清楚楚，明明白白，真真切切”。

我们认为人类学在今天的危机和困惑，是它自我反思和自新图强的体现。我们仍然相信人类学有助于人类理解、交流与合作的学科。从古典进化论、新进化论到后现代和后殖民主义批判的转向，反映出人类学在进展的课度。我们要弄清它的发展轨迹及其对中国人类学发展的含义，所以倍感翻译和出版这套丛书之迫切。

我们希望这套丛书成为国人理解变化着世界的参照，也成为

中外学人对话交流的基础。我们自忖学问浅薄，见识有限，也唯恐这套丛书重蹈“靡不有初，鲜克有终”之覆辙。因此，我们恳请海内外同仁同好对我们的工作勤加鞭策并援并相助，从各个角度帮助我们推荐书目，联络版权，寻找资料或承担译事。高山仰止，景行行止；非曰能之，唯愿学焉。谨以此志与同仁同好共勉！

人类学名著译丛编委会

1998年3月8日

目　录

马林诺斯基与中国人类学 …… (1)
英文序言 …… (25)
科学的文化理论 …… (28)
1. 作为科学研究对象的文化 …… (28)
2. 人文学者的最低科学定义 …… (31)
3. 人类学的概念与方法 …… (36)
4. 什么是文化 …… (52)
5. 组织化行为的理论 …… (57)
6. 组织化行为的基本单元 …… (63)
7. 文化的功能分析 …… (74)
8. 什么是人性 …… (79)
9. 文化需求的衍生 …… (86)
10. 基本需求与文化回应 …… (90)
11. 衍生需求的性质 …… (111)
12. 人类文化的整合驱力 …… (119)
13. 功用性实施的关键序列 …… (122)
功能理论 …… (129)
詹姆斯·乔治·弗雷泽爵士：传记评价 …… (150)
译后记 …… (182)

马林诺斯基与中国人类学

——《科学的文化理论》译序

功能学派（或称结构功能学派）和功能理论（或称结构功能理论）诞生于本世纪二十年代。它的奠基人是马林诺斯基（以下简称马氏）和拉德克利夫—布朗（以下简称布氏）。目前，功能学派及其理论对社会学和人类学仍有影响，且是人类学的主流范式。关于此点，吴文藻和王庆仁 1981 年曾撰文介绍①。近年的综述则见于黄淑娉、龚佩华《文化人类学理论方法》（1996），夏建中《文化人类学理论流派》（1997），王建民《中国民族学史》上卷（1997）。作为马氏《科学的文化理论》的译序，本文拟在前人的基础上申说四点：Ⅰ. 功能学派与中国的社会学和人类学；Ⅱ. 马林诺斯基与功能学派及其理论；Ⅲ. 《科学的文化理论》与《文化论》；Ⅳ. 功能理论与中国的人类学。前三点旨在为读者阅读马氏的这部理论著作提供些许参考。第四点是笔者关于中国人类学建设的一点浅见。

Ⅰ. 功能学派与中国社会学和人类学

三十年代的中国社会学和人类学曾达到过一个高度。它反映在燕京大学社会学系编《社会学界》第 10 卷（1938，P425—430）的“1936 至 1938 年度概况”中。这个高度与英国功能学派

① 吴文藻、王庆仁：“英国功能学派人类学今昔”，原载《民族研究》1981 年第 1 期，后收入《吴文藻人类学社会学研究文集》，民族出版社，1990，第 294—308 页。

及其两位奠基人都有关系：1930年，林振镛翻译马氏的《蛮族社会之犯罪与习俗》（1926，上海华通书局）。1935年，燕大社会学系主任吴文藻在《北平晨报》副刊《社会研究》第111、112期发表“功能派社会人类学的由来与现状”，表示要综合英国功能派理论和美国社会学芝加哥学派的社区研究方法来研究中国社会，以实现社会学的中国化。

1935年秋，布氏应吴文藻之聘来燕京大学社会学系讲学，与吴先生“终日相处，先后凡两阅月，谈论辩难之间，大恨相见之晚”①。当时为布氏做讲学助手的，就是后来名满学界的林耀华教授。为了纪念布氏的这次讲学，燕大社会学系还将1936年的《社会学界》第9卷辟为“布朗教授纪念专号”，发表了布氏“社会科学中之功能观念”、“人类学研究之现状”和“对于中国乡村生活社会学调查的建议”，吴文藻“布朗教授的思想背景及其在学术上的贡献”，林耀华“从人类学的观点考察中国宗族乡村”等重要文章。布氏的其他情况请见潘蛟的《原始社会的结构与功能》译序（本丛书之一）。

马氏与中国社会学、人类学的关系更深。1936年底，他接纳吴先生的学生费孝通为博士生。吴先生当年访英时，马氏“得闻中国社会学界中已自动采用与彼相似之观点，以研究中国文化，兴奋之情，不能自己。当即集其门下诸生，组织座谈会，以吴师为主体，讨论研究中国文化之方法问题。”就这样，马氏与吴氏“多月相聚”，引为莫逆。分手时，遂“出《文化论》初稿相赠，举杯作不忘约”，并嘱费孝通承担翻译之责②。1939年，

① 吴文藻：“布朗教授的思想背景及其在学术上的贡献”，原载1936年燕京大学出版《社会学界》第九卷。并见《吴文藻人类学社会学研究文集》，民族出版社，1990，第159—189页。

② 参见费孝通《文化论》译序，中国民间文艺出版社1987，第1—3页。

马氏安排了费的博士论文《中国农民的生活——江村经济》出版英文版（Routledge），并写下一篇长序。序言表达了他对费博士的欣赏、对中国人和中国文化的挚爱，以及他对中国抗日战争的同情和支持①。至于费博士对马老师的爱戴，他自伦敦经济学院毕业60多年来对于“迈向人民的人类学”的孜孜以求，以及中国民族学及人类学对英国社会人类学功能学派的介绍和实践，都已是中国学术界的佳话②。能够印证马氏及其功能理论对中国人类学的影响的，还有美国学者顾定国（Gregory E·Gulding）近年写的《中国人类学逸史》（1994，本丛书之一）。

中国是文化和学术大国。吴、费、林都是中国人类学和社会学界的一时之选。由他们向国人介绍功能学派及其奠基人的理论和作品，其势自如高屋建瓴，但理有固然者事不必至。1930年至今已近70年。70年来，长寿的拉德克利夫—布朗（1881—1955）屈指可数的专著中，仅有一部《社会人类学方法》在1988年被译成中文（夏建中译，山东人民出版社）。短命的马林诺斯基（1884—1942）著作较多，被译成中文者亦不算少，但他的成名作《西太平洋上的航海者》（1922）和代表他“最成熟见解（most mature views）”的《科学的文化理论》（1942），迄今尚无中文译本。这是我们的现状，它从一个角度映衬出中国人类学的成熟程度。个中原因后文讨论。

Ⅱ. 马林诺斯基与功能学派

马林诺斯基（Bronislaw Malinowski）的早年身世扑朔迷离。

① 参见费孝通《江村经济——中国农民的生活·马序》，戴可景译，江苏人民出版社，1986。

② 参见费孝通著、张智楚编的《走出江村》中的有关文章，人民日报出版社，1997。

功能学派晚辈门人库珀（Adam Kuper）疑其自我造神，因而立志脱魅①。但脱魅后的马氏仍然魅力十足：他1884年4月7日生于奥匈帝国统治下的波兰克拉科夫，自幼在知识分子气氛中熏陶。1902年18岁进入乃父执教的杰格隆尼（Jagellonian）大学读物理学和数学，而兴趣则在哲学。1908年，他以全奥最优成绩获得物理学和数学博士，论文题目是“论思想的经济原理（On the Principle of the Economy of Thought）”。马氏此时对弗雷泽的名著《金枝》着迷，但还没有投身人类学。

取得博士学位后，他到德国游学。一说在莱比锡的奥斯特瓦尔德理化实验室从事研究；一说在莱比锡大学师从布依赫（Bucher）学经济史，主要还是向冯特（Wehleim Max Wundt，1832－1920）学习实验心理学。这位冯特曾以民众心理学、集体意识和文化整体论等思想影响过法国的杜尔干（E·Durkheim，1858－1917，又译迪尔凯姆）和美国的博厄斯（Franz Boas，1858－1942）。两年的游学经历对马氏影响很大：他开始研究澳大利亚土著家族组织，后来的著作也都带有心理学和经济学色彩。

1910年，他进入伦敦经济学院，加入社会学和人类学行列。当时做他老师的有英国第一位社会学教授（1907）霍布豪斯（L·T·Hobhouse，1864－1929）、研究人类婚姻史并挑战原始杂婚说的芬兰籍社会学教授韦斯特马克（E·A·Westernarck，1862－1939），还有研究大洋洲和非洲的人类学教授塞利格曼（C·G·Seligman，1873－1940）。这种背景使马氏在1924年晋升教授（reader）之职时，力主将自己从事的学科称为“社会人类学”而不称“文化人

① Adam Kuper: Anthropology and Anthropologists－the Modern British School, London, Routledge and Kegan Paul, 1983. P10.

类学"①。1913年，他发表《澳大利亚的土著家族》（英文）和《原始宗教与社会结构形态》（波兰文）。前者因其科学方法而大受布氏赞誉，后者则表明马氏对杜尔干的宗教理论也曾一往情深②。此后数年，他中断写作进行田野工作。

马氏初到英国时，正值学术界大兴实地调查之风，各方面都在呼唤实证知识和经验研究，呼唤实地调查和抢救落后（survey and salvage），呼唤对殖民地统治的新方式③。1914年，马雷特教授（R·R·Marett，1866－1945）衔命考察澳大利亚，需要一名助手。他的波兰裔女学生M·A·Czaplicka乘机推荐时年30岁，研究过澳大利亚土著家族的同胞马氏。马雷特对此深感得意，发愿要让这位女生因此成为波兰名人④。

马氏自命不凡，一直有"天将降大任于斯人"的自我期许。这次考察使他得申其志。考察当中一战爆发，马氏的身份使他陷人窘境：作为敌国（奥匈帝国）臣民，他必须被羁留在英国属地；作为科学家，他可以选择返回欧洲；作为英国的大学学者，他有权在澳大利亚和新几内亚任意考察，甚至得到资助；作为人类学家的助手，他有马雷特和塞里格曼的指导和项目经费支持。这与中国古代文人被贬谪投荒相比，实在是心境相似而处境略佳。立志研究人类学的马氏借题发挥，在逆来顺受的"自由羁压"中大大延长了考察时间。

1914—1918年，他到新几内亚考察三次：第一次1914，9—1915，3。这次考察借助翻译，对象是土伦（Toulon）岛的梅鲁

① Kuper：P19。马氏当时的意图一是与美国的文化人类学划界，二是与英法的社会学结盟。

② 影响马氏的杜尔干理论，主要见于杜氏《宗教生活的原始形式》（1915，本丛书之一）。

③ 参见吴文藻：《功能派社会学的由来与现状》（1935）。

④ Kuper：P12.

(Mailu) 人。后来的考察报告，加上 1913 年的《澳大利亚土著家族》，使他在 1916 年被授予伦敦经济学院科学博士学位。第二次和第三次的时间一说为 1915，5—1916，3 和 1917，12—1918，9；另一说为 1915，6—1916，5 和 1917，8—1918，8①。两次的地点都是特罗布里恩岛（Trobriands），使用的都是当地土著语言。这是专业人类学家首次用土著语言进行田野工作。马氏调查之深入和描述之细致，曾使在当地生活 30 年的包德文神父（Father Baldwin）深为折服并自叹不如②。这段经历和成果，构成他 1922—1935 年发表 7 部专著的基础，他 1920—1938 年在伦敦讲学的核心，也是他确立现代人类学的田野工作规范的依据。

1918 年一战结束，考察完成，但马氏没有返回伦敦：先与澳大利亚一位教授之女结婚，后来在澳养病。1920 和 1921 年两个夏天，他开始在伦敦经济学院讲学。1923 年，他成为伦敦大学教师。同年，母国的克拉科夫大学请他出掌民族学系不果。1924 年 40 岁时，他出任伦敦经济学院教授，当年就有弗斯（Raymond Firth）和埃文思—普里查德（Evans - Pritchard）到门下就读。他后来的学生还有大名鼎鼎的利奇（E·Leach，1910—1989）、帕森斯（T·Parsons，1902—1979）和费孝通（1910—）等。1927 年，他出掌伦敦大学新建的人类学系，他的恩师塞里格曼则是该校的民族学系主任。可见布氏在《社会人类学方法》中竭力申说民族学和人类学是两个学科也不无根据。

马氏激情洋溢但身体孱弱，对战争深恶痛绝。但战争对他却情有独钟，挥之不去。1938 年，他离英赴美度休假年，再次遭

① 前说系荷兰阿姆斯特丹大学人类学系路达雅 Rod Ava 教授提供，后说见于黄淑娉、龚佩华《文化人类学理论方法》第 110 页和夏建中《文化人类学理论流派》第 128 页。

② Kuper，P18.

逢世界大战。好在他这次是名人访问盟邦，所以1939年战端一开，他就选择在耶鲁大学任教以避兵锋。后来还担任过波士顿博物馆教授（1940）。避战期间，他开始研究美洲大陆文化，调查墨西哥的农民集市，并与墨西哥学者费扬特（Julio de la Fuente）联名发表过一部西班牙文的著作。该书对墨西哥的人类学和公共政策有过重大影响，但直到1982年才发表英文译本。

1941年5月，古典进化学派的最后一位大师，剑桥大学弗雷泽教授（1954—1941）逝世。马氏为之心碎并写下纪念长文（见本书附二）。文章在评述弗雷泽的教学与研究生涯之余，也叹息一战以来世风日下，君子难为，并诅咒二战会把全欧洲的君子殊残净尽。马氏当年57岁，风头正劲又远离欧洲，自然不想死神也会垂顾于他。转年5月16日，他因心脏病突发而逝世于纽黑文。身后留下三个女儿，一腔未酬之志，还有《科学的文化理论》一部书稿。

马氏在世仅58年，但留下的著述足以骄人。光是专著就有《文化论》（1936），《西太平洋上的航海者》（1922），《原始社会的犯罪与习俗》（1927），《原始社会的性与压抑》（1927），《野蛮人的　性生活》（1929），《珊瑚园艺及其巫术》（1935），《自由与文明》（1944），《科学的文化理论》（1944），《文化变迁的动力》（1945），《巫术、科学与宗教》（1948），《性、文化和神话》（1962）等等。此外，他还留下四笔学术遗产：他的人类学田野工作方法，包括深度访谈、参与观察和强调对研究调查对象的所言、所行与所思之差别的辨析；他的研讨班教学法；他与布朗氏同创的功能学派；他的文化功能论。本文简单介绍后两者。

第一，功能学派及其特点。1922年，马、布两氏分别发表《西太平洋的航海者》和《安达曼岛民》两部民族志专著，是为功能学派的奠基标志。这一学派的特质概有：以结构功能观点研

究社会文化、开放式的研讨班教学，对田野工作和叙述手段的强调，质量优异的民族志专著，共同体成员之间的强烈认同（包括长幼有序亲如家人的气氛），等等。这些特点使它在二十至五十年代与美国人类学历史特殊论学派分庭抗礼，并主导了欧洲人类学界。在如日中天的四十和五十年代，功能派掌门人布氏甚至不屑以学派自称，而以科学自诩，亦即人类学中的惟一科学和不二法门①。当时，功能学派就是社会人类学的代名词。这种局面一直延续到五十年代列维—斯特劳斯从美洲返回巴黎并掀起结构主义的浪潮，延续到六十年代社会革命席卷欧美，延续到七十年代马、布两氏的及门弟子从学术一线引退，从而再次印证了库恩（Thomas Kuhn）关于学术范式更新条件的假说②。七十年代以后的功能学派逐渐融入更加宽泛但无以名之的当代人类学主流③。但它的范式和业绩仍在现代人类学中沦肌浃髓。即使在后现代的今日，我们要做人类学，也还是要读一些功能学派的书，走一段功能学派的路（详见下述）。

第二，功能学派的内部差别。功能学派红火30多年，内部也有变迁。简单讲，它脱胎于泰勒、摩尔根、弗雷泽的进化论，结合了杜尔干的社会本体论和冯特民俗心理学，归宿于列维—斯特劳斯的结构论。内在地看，它又分为1924—1938年和1939—1955年两个阶段。前一阶段的工作范式是典型的马氏经验功能论。它以马氏为主帅，重心在伦敦经济学院，成员多犹太人、外籍人和妇女，田野工作多在太平洋诸岛，研究主题是生活史（包

① Radcliffe－Brown：Structure and Function in Primitive Society，London，1952，P188－189.

② T. S. Kuhn：The Structure of Scientific Revolution，The University of Chicago Press，1962，1970.

③ 费孝通教授1986年撰文认为功能学派五十年代开始萎缩但未解体。见《中国大百科全书·民族卷》费撰“功能学派”条，中国大百科全书出版社，1986。

括家庭、经济和巫术），承继的是弗雷泽和韦斯特马克的思路，关键词是文化与功能，相关学科是心理学和经济学。后一阶段，它的范式变成布氏理性结构论，主帅变成布氏，重心移到牛津大学，成员中的本土学者增加而妇女减少，田野工作对象转到非洲大陆，研究主题变成亲属和政治制度，承继的是摩尔根、梅因和里弗斯的思路，关键词是社会与结构，相关学科是社会学和政治学①。

这些变化反映了马、布两人对于学科对象和方法的不同理解，也反映了研究对象的规模对于理论范式的不同要求：岛屿诸文化规模小，界限清，便于观察，可以不借助模型而直观描述；大陆诸文化规模较大，结构复杂且相互纠结，必须借助理论模型来确定范围，以静制动和展开操作。综合比较马、布两氏理论，其差别在抽象的层次：马氏的文化功能论属于经验直观型，类同于哲学上的唯名论。它认为事实就是真实本体，功能就是文化真谛，把握真谛只须直接观察事实的各方面（例如“文化表格”中的三因子和八方面②）的功能。布氏的社会结构论属于理性抽象型，类同于哲学上的唯实论。它认为经验事实只是表象，背后还有作为抽象结构的真实本体，功能不是真谛而只是通向结构的路标。两相对照，可以看出欧陆出身的马氏热衷英伦的经验哲学，而英伦出身的布氏则热衷欧陆的理性哲学。两者间的互补也很明显：布氏的社会结构论虽有杜尔干社会本体论的源头，但其成型则经历过马氏的经验文化功能论。反之，马氏的功能论能传之后世和用之广远，也有赖布氏于结构论的补足和承继。有鉴于此，本文把两者统称为功能论。

---

① 参见 Kuper：P79。
② 参见吴文藻：“论文化表格”，载《吴文藻人类学社会学研究文集》第 190—253 页，民族出版社，1990。

第三，功能论的新意。功能理论在二十年代脱颖而出，除了它的技术方法更为科学之外，还归因于它对进化论和传播论的批判和继承。功能论两位奠基人都是进化学派的门人。他们对进化和传播两学派的批判主要在三个方面：一是其历时和单向的因果论；二是其为拼凑宏观大体系（进化图式）而肢解微观小体系（社区文化）；三是其把现存文化中的活现象看成旧遗存或死化石。功能论针对上述三点开出的解药是：把进化和传播论中的历时因果关系转换成共时函数关系；把不同文化之间的要素比较变成各种文化体系之间的比较；把现存文化中的“化石”或“遗存”看成仍在文体体系中发挥功能的活制度。这三个论点的共同假设前提是：即任何具体的社会文化都是有机、自动、自足的功能整体，整体之内的任何部件，都要挂靠在其对整体的功能上才能认识。整体是跨文化比较的合法单位。拆卸整体中的功能部件去拼装进化或传播的抽象图式，在实践上是伤天害理，在认识上是自欺欺人①。

这些观点简洁明快，具有思想解放作用：它揭示出人类学研究的对象不是文物、文字、文献中的玄理奥义，而是寻常百姓的现实生活中的日用常行之道。换言之，我们研究文物、文字和文献的目的是为了理解人的生活，我们也可以通过研究生活而理解反映这种生活的文物、文字和文献。这就把人类学从书斋带到田野，从历史带进现实，从对文化史的构建引向对社会生活的理解和表述。功能理论带来的思想解放，在费孝通教授1995年的一次讲话中得到了这样的概括：它使人们认识到“人文世界，到处

① 费孝通译《文化论》，第95页，中国民间文艺出版社，1987。

都是田野”①。

第四，功能理论的作用。理论是帮助人们认识研究对象和指导实践的简洁、连贯和有解释力的认识模型。功能学派的骄人成就，足以说明它的理论范式的效能。但功能论还有一个极有价值的假说值得特别说道，那就是“当代起源”说（contemporary origins）或“以今证古”论。它的原理与地质学上的均变论接近。说来就是：现行的古老制度或习俗的久远起源一般无可追溯，所说的起源多属推理性质，其事实基础大可怀疑。其实，我们要想知道它们的起源，无须寻偏觅僻，只要考察人们今天实行这些制度和习俗的切实理由。换言之，只要考察一项制度或习俗的功能，我们就能在很大程度上解释其起源和进化。如谓不信，可看如下例证。

婚姻家庭是人类社会普遍存在的一种制度。学人对它的起源有不同说法：中石器时代、新石器时代、氏族生婚姻家庭、婚姻家庭生氏族、生于母权、生于父权、原生于公有制、次生于私有制，如此等等。既然说不清，就可以考察其功能。婚姻家庭有何功能？生儿育女和传宗接代。不结婚能否生育？当然可以，但要有个对象。到哪儿去找对象？到外面。什么是外面？多远算是外面？这就要靠亲属制度来确定。亲属制度有什么用？确定血亲，防止（母子、父女、兄妹、姐弟）乱伦。何必防止乱伦？因为“恶其不殖”或恐“其生不藩”。这是进化论的解释。它有遗传学依据：血亲婚配会使双方的有害等位基因叠加，在子代中组成有害的纯合子，形成有害的显性特质。但遗传学上的另一面道理也能成立：血亲婚配能保持有利的等位基因不被稀释，远缘婚配则

① 费孝通：“继往开来，发展中国人类学”。这是费先生1995年7月12日在北京大学社会文化高级研讨班结业典礼上的演讲词。本文引自荣仕星、徐杰舜主编：《人类学本土化在中国》第12—134页，广西人民出版社，1998。

可能携来有害等位基因。两相权衡，外婚与乱伦的利害相等。可见婚姻制度的功能不在于人们所说的“优势”，甚至不在于人们所相信的生育。换言之，人们所说的原因、所想的理由与人们所做的事情并不一致。

生物学上的原因不确，即可考察社会学即社会政治原因。人类为什么普遍实行血亲外婚？因为性与嫉妒有关，血亲内婚会威胁群体的内部稳定。况且人类不同血亲群体都实行内婚，相互间就没有责任和义务，就只有对立而没有合作，就会出现霍布斯现象（所有人对所有人的战争，人对人是狼等等），就会增加相互冲突的频率和烈度。外婚的作用则相反：不同血亲群体通过交换成员，可以使敌手变成盟友，把陌生人变成亲戚，把债权人变成债务人①。于是我们看到婚姻的真正动因：第一是内部整合。通过娶进外部成员来消除内部的失和之忧与争色之祸；第二是外部结盟。通过在非血亲群体间建立婚姻纽带而把尽量多的群体变成盟友；第三是普遍威慑。通过扩大亲属群体规模而使血亲群体之间不敢轻启事端。

外婚当然也有生物学功能：它通过制止冲突而增加了外婚群体的生存机会，保证了世界各地的人类作为统一生物物种的整体性。就这样，我们找到了婚姻的基本动因和功能，也就是找到了它的起源。人类什么时候有了上述需求，婚姻就在什么时候起源。这些动因是从哪里找到？从现实生活中。现实生活中的人们实不实行外婚？姻亲之间是不是互相帮助？联姻能不能扩大两家实力？想扩大实力的家庭打不打婚姻的主意？如果这些现象在周围生活中存在，外婚的动因也就昭然若揭。当然，为了审慎，我们还应考察文献资料：典籍中有没有关于婚姻的社会政治功能的

① 安德烈·比尔基埃等主编：《家庭史》第一卷上册（1986），P44，袁树仁等译，三联书店，1998。

记载？有。《中国婚姻史稿》作者陈鹏总结历代婚姻的文献资料之后，说过三段很透彻的话：一曰，“武王克商，大封同姓，以藩屏王室。异姓之邦，则联以婚姻，使化为甥舅之国。故禁同姓为婚，即所以系异姓诸侯也”（P395）；二曰，“汉世以婚姻资政治，实始于高祖与项伯卮酒之约。其后上自朝廷外交，次若公卿党援，下到闾里勾结，莫不以婚姻为利器”（P33）；三曰：“亘中国婚姻史之全部，自天子以至大夫，其婚姻之缔结，多属政治行为。稽其形态，约分为四：曰内政、曰外交、曰朋党、曰仕宦”（P30）”①。至于婚姻在寻常百姓生活中的功用，则如《礼记·婚义》所言：“将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世。”这说明古今婚姻的功能相通。外婚的功能论解释于是成立。

同样的原理也可以解释亲属制度和称谓、母系从妻居与父系从夫居等现象。西方分类式亲属称谓重视核心家庭而不区分父母双方的亲属，这与社会流动性高，男女财产权平等和社会的团体格局有关；中国分类式亲属制与农耕社会稳定性高，男女地位有别和社会的差序格局有关。父系从夫居的制度与居地人口密度较大，相邻群体围绕资源而出现的竞争和冲突频繁有关。它通过嫁出血亲群体中的女性而集中男性以保持本群体的最大优势。母系和从妻居的形成，则与邻近群体间围绕资源的竞争和冲突程度较低，或群体中的男子经常远离居地外出经商贸易、照顾畜群或对外征战有关。这种客观形势要求血缘群体内的妇女集中居住，以克服男子长期离家造成的困难②。

这种解释与古典的进化的解释既互补也不矛盾：婚姻家庭和亲属制度都会随生态环境和社会条件的变化而变化。在较长的时

① 陈鹏：《中国婚姻史稿》，中华书局，1990。
② Raymond Scupin & C·R·Decorse: Anthropology, A Global Perspective, third edition, Prentice Hall, 1988. P347.

间和变动的环境里，父系和母系这两种继嗣系列肯定互有转换。但是，这种转换没有定向进步的含义。现代中国大城市男子从妻居增多，城市家庭中的妻权也很大。一般知识分子家庭因为男性收入少而妻权更大。这都跟环境有关而与传统意义上的定向进步没有直接关系。推而广之，功能理论还能解释族群认同、国家起源、多元一体、一国两制、世界体系和市场经济等制度。看过《科学的文化理论》一书，我们对此自当有更多体会。

Ⅲ.《科学的文化理论》与《文化论》

《科学的文化理论》（以下简称《科论》）讲的是文化论。但它与费译《文化论》是什么关系？它是一本什么样的书？马氏生前为什么没有将其发表？这是读者有兴趣而笔者应该说清的问题。由于资料有限，我们暂且提出如下三个不成熟的答案：第一，《科学的文化理论》不是《文化论》；第二，它是马氏的一部巨著底稿，但尚未竟成；第三，它是马氏毕生心血的结晶，因而极有价值。我们的依据如下：

第一，《科论》与《文化论》不是同一本书。《中国大百科全书·民族卷》（1986）“马”条说《科论》是马氏功能论“比较全面系统的总结”不错，但指认《文化论》为《科论》的“中文译本”则失准。此二书各有背景：其一，1936 年底，26 岁的费从吴、马两师处接下翻译《文化论》之责。他不辱使命，次年便在天津《益世报》副刊“社会研究周刊”（燕大同学会编）逐节发表上译文。到 1937 年“七七事变”，计译出 20 节，发出 16 节，剩 3 节未译。全译本的《文化论》8 万字后来出版过三次：1938 年《社会学界》第 10 卷，1940 年“社会学丛刊”甲集，1987 年中国民间文艺出版社。应该指出，吴先生专门为此写下《论文化

表格》一篇长文，其理论含量较马氏本人的阐释尤有过之①。我们今天读马氏《文化论》，要加上《文化表格》和吴氏《论文化表格》才算得到全璧。这全璧又不是完璧，因为《文化论》的原文从未公开发表过。

其二，马氏客死美国两年后，北卡罗来纳大学出版了他的箧中遗著，即《科学的文化理论》(1944)。据卡恩斯（Professor Huntington Cairns）在序言中讲，他受马夫人的委托编订马氏的这部书稿，《科论》是马氏生前定下的书名。书稿正文230页左右，马氏已经手订过前200页。卡恩斯只对正文13章略加修订，又附上马氏的两篇论文：言简意赅的《功能理论》和声情并茂的《詹姆斯·乔治·弗雷泽》。

对照《文化论》与《科论》：前者讲文化的概念和作用，条目展开较细，结构完整，但架构层次单薄，是对所附《文化表格》（主要是其中的《文化总表》）的文字阐释。吴先生的《论文化表格》，则是再阐释。相比之下，《科论》提高了抽象层次，在学科起源、架构及文化概念的操作方面落墨颇多，还有列表和图示。这些列表粗略补充了吴先生在《论文化表格》一文中提到尚须附列的“需要与制度相应表”②。具体内容上，《科论》中有影射希特勒和纳粹的内容，数次用到纽约市的地名，如新兴（Sing Sing）监狱等。这足以说明它的写作是在二战期间，地点是美国。据此可以肯定，《科论》不是《文化论》，而是《文化论》的延伸，也是重新写起的一部新著。《文化论》（What Is Culture）因而也就不是《科论》（The Scientific Theory of Culture）的中译本。

第二，《科论》是一部未完巨著的底稿。学界尽知马氏的文

① 吴文藻：“论文化表格”，《吴文藻人类学社会学研究文集》，第190—253页，民族出版社，1990。

② 吴文藻：“论文化表格”，《吴文藻人类学社会学研究文集》，第192页。

笔华丽流畅。《文化论》的译文体现的正是这种神韵。相比之下，《科论》的章节布局虽称完整，但表述多有凝滞和晦涩之处。书中的特长句、断句、没有文法的短语和单词堆砌所在多有，文字极欠火候。马氏有语言学的家学背景，又在英语世界浸淫30余年（1910—1942），马夫人的第一语言且是英语，我们不能怀疑他的英语能力，当然更不能认为美国编辑对马氏著作不如英国编辑尽心。然则结论只能是：《科论》出版时，许多内容尚未展开，那些用分号隔开的短语、单词都是提纲性质，是讲义大纲或将来修改和润色的提示。也就是说，《科论》是马氏想写的一部更大著作的手稿。作为旁证，我们还注意到它的引注甚少且远非规范。

第三，《科论》的价值甚高。马氏的描述性著作多能一版再版，惟《科论》这部理论专著的际遇可叹：库珀的《人类学与人类学家》对其不屑一顾。埃文斯—普里查德的《人类学思想史》贬其徒劳无益①。中国学者对之存而不论，而据《大英百科全书》第15版修订稿（1980）编译的中文《简明不列颠百科全书》（1985）“马”条，又将其作为马氏惟一的重要著作列出。人们不禁要问：《科论》在马氏著作中占什么地位？现在翻译出版它还有什么价值？对此，我们冒昧解释如下：

马氏是田野工作和事实描述的高手。离英赴美之前，他的伦敦同事都把学生送到他那儿去学调查方法。他的理论能力也不容忽视：42岁就为《大英百科全书》第13版补充本撰写“人类学”条（1926）。那洋洋9大页内容，被后人视为功能学派奠基的理论宣言②。1931年，他为《国际社会科学百科全书》撰写

① Evens－Pritchard：“Malinowski（1884－1942）”，in E. E. Evans－Pritchard：A History of Anthropological Thought，ed. Andre singer，197－200，New York，Basic.

② 见《吴文藻人类学社会学研究文集》第130页。

"文化"条，一直沿用至今。既然如此，他先前为什么没有理论著作发表？身后这部理论著作又何以落到这步田地？对此，我们还是只能根据事实来做推断：

马氏天赋极高而一生多病。他少年成名，40岁荣膺学派主帅，还是学生们公认的明星教师。主帅和明星的活动耗去他的时间和精力，使他无暇于理论创作。他的民族志专著中的理论部分多出于早年的哲学、心理学、经济学积累，再加上自己的直观直觉。这样的概括用于对经验事实的描述和分析尚能差强人意，但提取成理论专著就不堪其任。当然，他的经验哲学信念也是使他一再推迟理论著述发表的原因之一①。

1938年赴美后，功能派易帅，学生们改宗被他视为左道旁门的布氏社会结构论②。这对他不无触动，因此才生心撰写一部面向整个学科的理论著作的意图。无奈天地嫉才，他整理了个人心得，打下了巨著的底子，却未及做必要修饰便猝然逝世。于是，《科论》只能以简陋的面目问世。在布氏结构论主导欧洲人类学和荣格（Carl Gustov Jung，1875－1961）的格式塔（gestalt）心理学主导美洲人类学的时代，《科论》的朴素经验论相形见绌，自然无人问津。数十年后，他作为田野工作和描述高手的名望犹存，但《科论》却仍被贬斥为庸俗唯物论和对自然科学的徒劳模仿③。

那么我们今天又应如何看待《科论》的价值？首先，它是马氏一生心血的结晶。尽管它不是马氏的最成熟文字，却代表了马

① 马氏《文化论》是对《文化表格》的说明。该文当年曾有书商广告，但终未付梓而仅用中文发表。

② 参见 Kuper，P68。

③ 前注 Evens－Pritchard，P199。作者在同页中还说"Malinowski is in any case futile thinker"。"庸俗唯物论 vulgar materialism"之说见于 Marvin Harris：The Rise of Anthropological Theories，暂无从核查，笔者惭愧！

氏“最成熟的见解”①。此外，它是一位成功田野工作者冲刺理论领域的记录，是一位教学大师和文字巨匠的巨著底稿。它记载了一位曾受学生爱戴而终归失意的教学明星试图重展魅力的悲壮努力，一位由于意外事件而众叛亲离的学派领袖试图（按别人的规则）收复失地的无效尝试，一位毕生追求完美而最终不得不在死神干预下放弃完美的悲怆历程，一颗争强好胜，厌恶战争，却又屡为战争所困的高傲心灵的最后呐喊。他诅咒希特勒和纳粹，但又被死亡剥夺了目睹希特勒和纳粹灰飞烟灭的权利。

如果我们对这一切都感兴趣，如果我们要体验自在之真，无心之善和浑朴之美，如果我们要像人类学家那样想了解明星出台之前的幕后准备，而不是像一般看客那样满足于一睹明星的舞台风采，如果我们要看一位穿便装来接受对话的马老师，而不是穿礼服来接受膜拜的马大帅，那么我们就必须认真对待这部作品。如同出现印制错误的罕见邮票和钱币一样，《科论》的出版是个异数：北卡罗来纳大学出版社尊重马氏的名头而没有计较他的文字，卡恩斯教授以公事公办的漠然态度安排马氏遗著的出版，而没有节外生枝、深文周纳或为尊者讳。这使我们今天读《科论》，不必再费格外的功夫去披沙拣金。

披沙拣金包括内容提要。这也是译序的“功能”之一。但《科论》是一部未完的书稿，见仁见智的空间较大，我们也只能做最抽象的概括而把体验的空间留给读者。简言之，马氏想说生存和生育是人类社会的首要需求，是文化起源的初级动力。所有社会集体进行生育和经济活动，都需要秩序，因此有伦理规则和经济规则；规则需要实行和延读，于是有了教育、法律和制度的出现；法律和制度需要整合，于是又有了信仰、习惯、道德、巫

① 同上注，埃之思—普里查德语。

术和宗教。一种需求的满足又造成新的需求，这就是文化创造和社会进步的动力。但由于生活中的文化是个动态体系，所以尽管机体生理需求是文化的原生动力，尽管核心价值是文化的最高宪纲（charter），但在运行中，文化体系中的各种要素之间的关系却是函数关系：生理不适能影响对制度的遵行，违反宗教规则的饮食也可能因心理紧张导致生理失调。我们观察一种文化现象，认识该文化中的人类行为时，不仅要听别人所言，而要观其所行并分析其这样做的功能，进而认识该文化的结构、宪纲或核心价值。再在此基础上进行跨文化的比较研究以求通则。

马氏确实长于经验描述而短于抽象概括。他积毕生功力，花费十多万字，煞费苦心地讲述的这些道理，早在百来年前就被年轻的马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中用两三页就讲得很透彻：人类生活和历史的首要前提是："人们为了能够'创造历史'，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。""第二个事实是，已经得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要用的工具又引起新的需要。""一开始就纳入历史发展过程的第三种关系就是：每日都在重新生产自己生命的人们开始另外一人，即增殖。""不应把社会活动的这三个方面看做是三个不同的阶段，而只应看做是三个方面……。从历史的最初时期起……，三者就同时存在着，而且就是现在也还在历史上起看作用。"①

马、恩当年的资料来自欧洲大陆，而马氏的资料则来自太平洋上的几个小岛。一个是新兴工业社会中的历史和哲学，一个是锄耕农业社会的现实生活。一个是思想家依据书面资料的逻辑推

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第32—34页，人民出版社，1972。

理，一个是田野工作者依据对小社区人类活动的深刻亲知。但对照前面两段概括，我们简直可以说马氏讲的是历史唯物论的初级原理，马、恩讲的是功能论的高级原理。这说明：只要抱定求实求真的态度，经验论和理性论都能达到对人类社会基本原理的认识。当然，理性哲学与经验哲学的殊途同归并不抹杀两者的不同的意义。前者讲的是理有固然，后者证的是事所必至。前者为后者提供导向，后者为前者提供实证。

马氏一生的田野工作多在太平洋岛屿进行。直到他 1939 年二战爆发滞留美国，他才开始从墨西哥农民集市人手研究大陆文化。他的《科论》比《文化论》有更多的架构层次，应是这一经历的反映。难能可贵的是，他以范围有限的材料讨论关乎人类社会的宏大问题，得出的结构竟如此接近历史唯物论奠基人对人类社会的总体思考。这说明人类学，特别是功能派“以小状大”的路数还是有可行之处，而乔健教授关于“人类学的方法不足以有效研究中国社会”的定论则失之武断①。

人类学注重从现实生活中收集直接经验材料，再用这些材料来验证人们对社会问题的思考和解释。它的最大难处是从直接经验材料中概括理论模型。但因这种模型能为深化研究提供以简驭繁、以一制多和以静制动的导向，所以学者们对它一直孜孜以求。马氏虽因猝死而未能克竟全功，但他在《科学的文化理论》中概括的原理和雏形，却值得我们在中国人类学建设中参考。

Ⅳ. 功能理论与中国的人类学传统

中国人类学（含民族学，下同）走过的历程已近百年②。百

① 乔健：《中国人类学发展的困境与前景》，载《中国人类学学会通讯》第 185 期（1995 年元旦），引自第 4 页。

② 杨堃、王建民著：《中国民族学史》上卷序一，云南教育出版社，1997，第 1 页。

年以来的中国人类学与西方人类学有一个根本的不同点：它的前50年（1898—1948）有个救国的主题，包括救亡图存、抗战建国和边政研究。接下来的30年（1949—1979）有个意识形态主题，包括思想改造、反右、大跃进和文化大革命。在这两个主题支配下的中国人类学取得了令世人钦羡的成就：包括中国社会研究（典型如费孝通《江村经济》（1938）和林耀华《金翼》（1941））、边疆民族研究、中国民族识别、中国少数民族社会历史调查、中国少数民族社会形态研究等。但无可否认，只是在最近20年（1978—1998），中国人类学才有了正常发展的环境。

正常环境并不意味着最大成果。近20年的中国人类学在教育方面的进展情况大体如下：及时恢复了研究生培养，在几所大学建立了本科系（及研究所）或专业，具备了学术队伍的再生能力，并多次举办社会学和人类学国际研讨班。研究方面的进展略可分成基础和应用两个层面：应用层面配合国家中心工作，力图体现它在社会发展中的作用。基础层面按时间分成两段：前10年是恢复队伍和整理遗产时期，包括出版少数民族问题五套丛书和社会形态研究成果，庆祝恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》发表100周年（1984）和出版《中国大百科全书·民族卷》；后10年是学科建设时期，包括编写教材、讨论“迫切课题”和学科规范及学科走向等。

这一描述又揭示出一个事实：中国人类学百年史的前90年是“问题取向”，学者们根据重大社会问题开展研究面不甚关心学科界线。这在三十到四十年代“社会学中国化”和五十年代以来的各种重大活动中都很突出；后10年才出现“学科取向”。学者开始探讨学科规范、角度和认同。靠在更大的背景下考察，前一种取向走的是传统的治学之路，后一种则显示出西方道术分裂的取向。离开现实场景，我们很难说这两种取向孰优孰劣。但结

合现实场景，我们就得承认：学科取向是现代教育和学术的必由之路。虽然在具体研究操作时，科际整合仍属必不可少。

从“问题取向”转到“学科取向”是一场变革，也给人以启示。例如，用问题取向对百年来的中国的社会学、人类学和民族学做横向观察，我们会看到它基本做到了紧跟时代，丝丝入扣，大可无怨无悔；但从学科取向做纵向观察，我们就看到它自身充满裂痕：1937 年的中国社会学和民族学曾经达到《江村经济》和《金翼》那样的高度，但断送于日本全面侵华。八年抗战期间，学术研究重点转到西部民族地区（边政研究），积累下大批第一手资料，本可期待又一次学术丰收，但断送于三年内战，学术队伍也因而分裂。五十年代中期，学术界采用进化范式做中国少数民族社会历史调查，曾有机会开创旷古事业，但 1957 年反右后，资料收集失去系统性。与此同时的苏联民族学移入，也给中国民族学带来与历史学结合的机遇，旋因中苏关系破裂而废于半途。六十年代的中国少数民族社会形态研究曾有望使中国的民族学独树一帜，又被文化大革命戛然中断。如此等等。我们可以说这一切都因“物有本末”，小道理受制于大道理，因而不必自责过切。但痛定思痛之余，我们也有必要面对现实面反思我们用近百年时间打下的学科基础：

以言参考书，日本学者绫部恒雄 1994 年列出人类学名著 50 种，包括了最著名的民族志和理论专著，但其中被译成中文的，目前不过五分之一①。这应是衡量我们学科教学与交流能力的一个指标。以言工具书，我们目前最权威的《中国大百科全书》没有《人类学》卷（而有《社会学》卷）。现有的《民族》卷理应具有学科功能，但其中的专业词条缺项之多，令人惨不忍睹。以

① 夏建中：《文化人类学理论学派》附录一，中国人民大学出版社，1997，第 344—346 页。

本序言要查考的人物为例：我们就找不到拉伯克、拉策尔、史密斯；杰内普、塞里格曼、马雷特、里弗斯、哈登、韦斯特马克、埃文斯—普里查德、弗斯、弗蒂斯、福德、利奇、格拉克曼、斐利文（弗里德曼）、特纳、道格拉斯、斯各特；索绪尔、莫斯、列维—布吕尔、列维—斯特劳斯；韦伯、弗洛伊德；克罗伯、罗维、哥登威塞、维斯勒、米德、萨皮尔、沃尔夫、默多克、斯图尔德、克拉克洪、施坚雅（斯金纳）、哈里斯、萨林斯和格尔茨的条目。收进条目的学者内容也有重大遗漏，例如“怀特”条就没有讲他1936年的中国讲学之行。我们因而也就不知道他何以能在《文化科学》一书中对黄文山的“文化学”体系娓娓道来。

学科基础上的重大缺陷不仅令人窘困，而且影响人类学作为独立学科参与社会应用的能力、地位和水准。例如，研究文化是我们的本分，但我们对八十年代中期的中国“文化研究热”基本没有感觉。考察当前社会问题，包括少数民族劳工流动问题，是我们的职能，但我们已有沦为局外人之叹①。十年来，我们的学术刊物和学术会议反复讨论学科建设、地位、中国化、21世纪的学科等问题，但达成的共识不多。换言之，在中国确定了社会主义市场经济的改革走向之际，我们的学科却仍处在库恩《在科学革命的结构》中所讲的“前科学”阶段。我们有了颇具规模的学术共同体，但大家共同遵行的基本学术范式却仍然有待建立。有鉴于此，我们认为有必要按学科取向整理一下内务，明确我们学科的核心形态和当务之急。

学科的核心形态是知识体系的配置。无论形下的现实如何，人类学应该有一个形上的知识母体（思维框架），那就是包括文化人类学（民族学）、语言学、考古学和体质人类学在内的美国

① 见张继焦：“中国都市人类学：近三年的状况与发展前景”，载《中国都市人类学会通讯》第14—15期（1998年9月），第27—31页。

式四分支人类学。在这个母体中，文化人类学是核心。在文化人类学中，政治人类学、经济人类学、宗教人类学和婚姻家庭与亲属制度研究是组织关键。母体之外，人类学有作为第一层支柱的相关学科：它们应是哲学（含心理学）、社会学、历史学、生物学、生态学（含地理学）。打个有机体的比喻：学科母体是腹心，哲学（含心理学）是头脑，社会学和历史学是臂膀，生物学和生态学（含地理学）是下肢（基础）。学科史、当地语言、统计和摄影等则是我们的认识工具。这样的配置略能满足人类学的功能需求，也是我们进行教学和自修的依据。

这个知识体系还要有一个能够与时俱进，并能让学术共同体成员协同努力的学术范式。结合现实和传统，我们认为英国功能学派的范式，适可作为我们选择和借鉴的首选：它的田野工作方法久经考验，成熟可靠；它的理论简洁、连贯、解释力强；它的整体论观点能兼顾基础研究与现实应用；它在中国有行之有效的传统（和文献）；它能与历史唯物论配套而成为方法论体系；它与中国学术传统中的历史主义有互补之功；它在学理上继进化论而来，与我们学科主流和知识基础契合。最后，它以广阔的人文世界为田野，使我们能随时随地进行参与观察，从而既不必因为“异域”的现代化而茫然若失，也不必为了学科认同而去苦心孤诣地构建“他者”。总之，功能学派既然与我们结下了不解之缘，我们就可以请它在中国人类学适应市场经济的过程中再助我们一臂之力。（黄剑波同学曾向笔者提供部分资料，特此申谢）

张海洋

1999年春节于中央民族大学

英文序言

这本书既是马林诺斯基教授对文化的功能理论的总结，又是再次重新表述。有些概念的胚形可见于他30年前出版的第一本书的第一页。另外一些，至少其发展了的形式，则是新的。总体看，本书代表了学科史上出现的最有才华和影响的一位人类学家对一个十分重要领域的成熟观点，如同此处展现的这些观点是激烈论争的产物。它们的命运是新观念所能遇到的最幸运者——得到了站在反对立场上的专家们细致入微的审议。除了一些微小更正外，它们经受住了所经历的分析。这正是它们活力的证据。

布朗尼斯洛·马林诺斯基于1884年4月7日出生在波兰的克拉科夫。他的最初训练是数学和物理科学。这一学科的结果在他准确把握科学方法的要素方面得到了清晰的显示。同时他又在精确科学（exact sciences）研究常有的教条主义面前保持了自由。维尔海姆·冯特把他的兴趣导向了文化人类学。他的主要田野工作地点是新几内亚和西北美拉尼西亚，特别是特罗布里恩群岛。但他也曾简单调查过澳大利亚的一些部落、亚利桑那州的荷比人（the Hopi）、东非的本巴人（the Bemba）和查卡人（the Chagga），以及墨西哥的查布特克人（Zapotec）。他的早期激励来自冯特·韦斯特马克、霍布豪斯、弗雷泽（Frazer）、埃利斯（Ellis）等学者鲜明的百科全书式方法，但他自己的实践却严格符合当代规范，即要求分毫无差地知晓单一部落的全部生活。

他对特罗布里恩岛民文化的汲取可以说达到了任何田野调查所能达到的彻底程度，并且充分享用了现代方法的所有好处。这

包括对当地语言的知晓和实际例证形式与从当地人那里得到的所有一般陈述的对照。正是对特罗布里恩岛民生活的全面参与(preoccupation)，孕育出他描绘岛民生活全部复杂性的一系列伟大著作。正如他指出的，他像任何科学分支里的每一个经验式工作者一样，必须找出自己所观察到的全部事实呈献给他的一般和普遍的原理。但他也总是强调，由于他的抽象观点只是基于他对特罗布里恩岛民的特殊知识，因而这些方法论对于全部社会学现象的有效性，只有在经过目前尚待观察的所有民族志区域验证，才能最后定论。

在对自己异常详尽的田野工作进行不断反思的同时，他对理论的发展也保持着不懈的关注。他对一组完善命题有序整体中的内在美有一种柏拉图式的倾慕。理论满足“自发的（independet）心灵饥饿”，并最终导致知识。他也看到理论的实用方面：它不仅作为工具面使田野工作者预见答案，而且在现代逻辑看来，它也是解释。他始终不懈地坚持人类学的最大需求是做更多理论分析，特别是与土著的实际接触中产生的分析。在这方面，理论作为工具，就促使研究可以超越对不可胜数的或然性的摸索，而且成为田野工作者选取事实时不可或缺的指南，这是任何健全的描述科学中必不可少的基本要素。但文化作为一个整体，犹如某一特定部落的全部实践，仍然需要解释。他坚信文化现象不是由随机发明或简单借用的后果，而要取决于基本需求和满足需求的诸多可能性。他坚持认为，这种功能概念不仅能解释多样性中的共同规则，而且能解释多样性和差异。眼前这部书是他对这一主张的最后完整阐述。

马林诺斯基教授于 1942 年 5 月 16 日逝世。在布朗尼斯洛·马林诺斯卡娅夫人的要求下，我负起将这部手搞付印的重托。幸运的是，马林诺斯基教授自己已将打字书稿修订了 200 页。这使

我得以把校订工作限于订正打字错误和其他明显差错。马林诺斯基教授的基本方法在本书后面所附的两篇未发表过的论文里得到了进一步阐明。我要特别感谢马林诺斯卡娅夫人和布莱克·伊根(Blake Eggen)先生在准备本书出版时给予的帮助。

亨廷顿·卡恩斯(Huntingon Cairns)

1944年2月15日于首都华盛顿

科学的文化理论

1. 作为科学研究对象的文化

将“人的研究”（study of man）用作现在这种学术人类学（academic anthropology）的标签，纵然不是荒谬，也肯定略显狂妄。各种学科，无论古今新旧，都致力于探究人类本性、人类工艺，以及人与人之间的关系。所有这些学科，都有权要求被视为“人的研究”的合法分支。最古老的当然是对道德哲学、神学、略带传奇的历史，以及古老法规和习俗的研究。这些研究可以追溯到仍处于石器时代的文化。在中国和印度、西亚和埃及的古老文明中，它们当然早已兴盛。经济学和法学、政治科学和美学、语言学、考古学和比较宗教研究，则是后来加入到人文学科中的新内容。约两个世纪前，研究人类心智的心理学，随后又有探究人类关系的社会学，被列入正式的学术研究名录。

人类学，作为广义的人的科学，作为人文研究中最宽泛的“无论所”学科，是一位姗姗来迟者。因此，它必须得在范围、对象、方法等方面见缝插针，挤出空间。它搜罗别人的剩余，甚至要悄然挤占老学科的一些领地。它现在的研究包括史前史、民俗学、体质人类学和文化人类学。这使它危险地接近其他社会和自然科学，如心理学、历史学、考古学、社会学和解剖学的合法研究领域。

这门新学科诞生在热情的进化论、人体测量方法，以及史前史诸多启示性发现的星光之下。难怪它的最初兴趣集中于构拟人

类起源，寻找“缺失环节”（the missing link），探究史前史发现与民族志资料之间的衔接点。回首上个世纪的成就，我们不免沮丧，因为它不过是拼接零碎古董、炫耀民族志知识、计量头颅与骨骼，以及搜集有关半人祖先的耸人听闻的资料，如此等等。然而，这种评价肯定会漏掉比较人类文化领域的先行学者的最卓越贡献。这些先行者，包括赫尔伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）和阿道夫·巴斯蒂安（Adolf Bastian）、E·B·泰勒（E·B·Tylor）和L·H·摩尔根（L·H·Morgan）、皮特—里弗斯将军（General Pilt－Rivers）和弗里德雷克·拉策尔（Frederik Ratzel），以及W·G·萨姆纳（W·G·Sumner）和R·S·斯坦梅兹（R·S·Steinmetz），E·杜尔干和A·G·凯勒（A·G·Keller）。所有这些思想家，以及他们的一些后继者，都曾为创建人类行为的科学理论，为更好地了解人性、人类社会和人类文化而逐步努力。

于是，在撰写人的研究的科学方法时，人类学家就有了一项虽不甚轻松，但颇为重要的任务。他有责任界定人类学现存各分支之间实际存在何种关系。他必须确定人类学在人文研究众多学科中应占据的位置。他也不得不重新讨论一个老问题，即人文学科（humanism）在何种意义上才算是科学？

在本书中，我试图表明，人类学所有分支汇聚的真正场所是对文化的科学研究。一旦体质人类学家承认“种族所为即种族”（race is as race does），他也会承认，除非和直到我们能在种族的体质类型与其文化创造力之间建立相关性，否则，他就得承认任何测量、分类或体质类型描述都是无稽之谈。史前史学家和考古学家的任务是根据由物质遗存得到的部分证据，构拟过去文化的完整生活现实。再者，试图用今日各原始或较先进文化，从进化（evolution）或播化（diffusion）的角度构拟人类历史的民族学家，只有真正理解了什么是文化，才能将其论据建立在坚实的科学资

料基础之上。最后，除非民族志田野工作者知道何者相关和重要，因而能够摒弃偶发和偶遇的事件，否则，就不能观察。所以，任何人类学工作的科学标准都包含在文化理论之中，并要参照田野中的观察方法及作为过程与产品的文化的意义。

其次，我认为如果人类学能为其合法研究对象，即文化，贡献一种更为科学的见解，它就能为其他人文研究提供必不可少的服务。文化作为人类行为的最宽广背景，其对心理学家的重要性，不亚于对社会学家、历史学家和语言学家。我斗胆放言，未来的语言学，尤其是语义科学，将变成文化场景中的语言研究。同样，探讨财富和福利、交换和生产方式的经济学，将来也会认识到，不再将“经济人”（economic man）与人的其他追求和思虑完全分开考虑，而是将其原理和论据建立在按人的真实存在来研究人的基础之上，进入到复杂、多维的文化利益场境（medium of cultural interests）中去一展身手，会十分有用。确实，经济学中的绝大多数现代流派——无论打出的旗号是“制度的”（institutional），“心理学的”（psychological），还是“历史的”（historical）——都因将“经济人”置于其多重动机、利益和习惯的场景之中，也就是认为人是由其复杂的、部分理性、部分情感的文化环境塑造的，从而充实了旧有的、纯经济的理论。

法学也正逐渐地倾向于不再将法律看做自立自足的话语世界，而是看做几个社会控制系统之一，其中除了由法典、法庭、警察组成的纯正式设置之外，还必须考虑动机、价值、道德约束和习俗力量的概念。所以，不仅人类学，而是广义的人的研究，包括所有的社会科学，所有新兴的以心理学或社会学为导向的学科，都应该，也必须齐心协力建立一个共同的科学基础，它当然必须对人文研究的所有多样化追求具有同样的意义。

2. 人文学者的最低科学定义

现在还应更为确切地界定，身为社会研究一员的人类学，为什么和凭什么宣称自己是一门能使人的研究变得更加科学的直接贡献者。我首先要说明，科学方法明显不是人文学科领域中惟一的关注点和灵感源泉。道德或哲学的观点；美学的、人道的或神学的热忱或灵感；因过去以一种既无需证实又无法否认，而使人神往，产生要知其为何物的欲望——这些都是所有人文学科的合法动机，如此等等。但科学至少作为一种工具，一种达到目的的手段，还是必不可少的。

我要尽量指出，一种真正的科学方法早内在于所有的历史学著作、所有的编年史写作，以及法学、经济学、语言学的每一个论点之中；也不存在完全没有理论的描述这回事。无论你是构拟历史景观，在野蛮部落或文明社区作田野调查，分析统计数字，或从考古纪念碑、史前史发现来作推断——任何陈述，任何论点都必须使用词汇，亦即使用概念。反过来，每个概念又都是理论的产物。它宣称与某些事实有关，另一些则是偶发；某些因素决定了事件的过程，另一些则不过是附属枝节；事件之所以会按它们的样子发生，乃是因为他们各人、大众和环境中的物质中介造就了他们。陈腐的追求一般性与研究特殊性两类学科（nomothetic and ideographic disciplines）之间的区别是哲学上的言不达义（a philosophical red herring）。只消简单考虑它到底要观察什么、构画什么，或陈述什么历史事实，这个问题早就该烟消云散。所有的麻烦都源于这样一个事实：多数原则、归纳和理论在历史学家的构拟中都是隐晦的，并且在本质上是直觉的，而并非系统的。典型的历史学家和很多人类学家花费他们多半的理论精力和认识论闲暇来反驳关于文化过程中的科学规律概念，来建立与科学相对

立的人文学科防水密封舱，来宣称历史学家或人类学家能以某种独特见解，某种神启直觉将过去召回。一句话，他们宣称可以依靠上帝的恩典，而非依靠谨慎从事的方法论体系。

然而，我们完全能在某种哲学或认识论的体系中界定“科学”一词，它显然始于人们把先前观察用于未来的预测之时。在这层意义上，科学的精神与践行必定已然存在于人的合理行为之中，甚至存在于他着手从事创造、建构和发展文化之际。试举任何一项原始艺术或工艺（craft），一项经过发展和重塑并从此处于文化基础部位的例子：取火的艺术，将木石制成工具的艺术，建造原始居所的艺术，或利用洞穴居住的艺术。关于人的合理行为，关于这种合理行为在传统中的恒久整合，关于每一代人对于从祖先那里继承来的传统知识的信守程度，我们应该做何假定呢？

最简单、最基础的原始工艺之一是人工取火。在此，除了工匠的手工能力之外，我们还看到体现在每一项操作和一个有关的部落传统中的一条确切的科学理论。该传统必须以概括，即抽象的方式界定所用木材的质地和形态。该传统也必须界定操作原理、肌肉运动类型、速度、火花的收取，以及火苗的旺盛。这一传统的延续既不在书本，也不在明确的物理学理论，但它隐含了教育和理论的两个要素。首先，它体现于每一代人的手工技能，这是通过示范和规则而传给成长中的新成员。其次，关于到何处寻找、如何储存材料以及如何加工成形之类的教导，原始符号无论是与言语相伴，与明显的动作相伴，还是与实实在在的演示相伴，该种符号必定一直在起作用，正如我在自己的田野调查中也见过的那样。我们必须如此推断，因为除非他们把对材料、活动及协作的总体要求级别保持在成功实用操作所需的必要和充分条件之内，这最后的行为，即火的生成，就绝不可能。

在此我要马上补充，原始知识还有另一个要素。当我们研究仍在摩擦取火、制造石器，以及建造原始居所的今日蒙昧时，我们能够看到，他们的合理行为、他们对自己据以工作的理论原则的信守，以及他们的技术精确度，都取决于他们活动的所欲目的。这一目的是他们文化中的一个价值（value）。他们推崇它，因为它满足了他们的一项要害需求。它是他们生存本身的前提条件。但是，价值的这层含义也扩散开去，并恒久地与手工能力和理论知识相联系。体现在所有原始技术、原始经济组织和社会组织中的科学态度，即考虑未来活动时依靠过去的经验，是一个整体的要素。我们必须假定它从人类产生之初，从这个物种刚刚开始其作为器物制作人（homo faber）、智人（homo sapiens）、政治人（homo politcus）的生涯时，就在起作用。原始共同体中，只要有一代人丧失对这种科学态度及对其价值的珍视，该群体就会沦落到动物的境地，或者更可能就此灭绝。

这样，在环境要素、随机性适应和经验而成的混沌整体中，原始人必须以他们的科学方法将相关因素剥离出来，并将其纳入关系和决定要素的体系之中。这里的最终动机或动力，主要还是生物性的生存。火苗对于取暖和烹制食物，对于安全和照明必不可少。为了维持生存，石制器物、成型和成结构的木器、席垫和器皿，也必须由人制造出来。所有这些生产性技术活动都建立在一条能把相关因素离析出来、能对理论精确性的价值加以重视、能在预见成就时参照过去谨慎形成的经验的理论基础之上。

我在此试图确立的主要观点并不是原始人有其自己的科学，而首先是，科学态度与文化一样古老；其次，科学的最低定义派生于实用性操作。如果用自哥白尼、伽利略、牛顿或法拉第以来的现代物理学的进展，来检验我们通过分析原始人的发现、发明和理论得出的关于科学性质的前述理论，会发现同样的将科学与

人类的其他思维和行为方式区别开来的细微要素。我们首先会发现，在一个特定过程中，离析真实和相关要素的做法无所不在。这些要素的真实性和相关性可通过观察和实验来发现，这就说明它们是恒久重复的。科学理论和经验的原创性建立，以及持续的实验验证，显然正是科学的精髓所在。一项理论的失败要通过发现其何以失败来改进。所以，经验与原理之间的不断交叉互验就必不可少。只有当通则不得不受事实检验，只有当实际问题和相关因素的理论关系被用于处理人类行为的现实时，科学才会真正起步。所以，科学的最低定义总是无一例外地隐含着普遍原理的存在，意味着实验和观察的场地，最后，但同样重要的是，它还意味着实际应用与学术话语之间的对照。

只有到这个地步，人类学才有资格要求自己的一席之地。出于各种原因，这门学科必须覆盖所有人文学科最广阔背景中的主要研究对象，那就是文化。同时，人类学，特别是在其现代发展中，也赢得了名望，那就是它的绝大多数信奉者都必须从事民族志田野工作，亦即经验型的研究。人类学可能是社会科学中第一个将其理论工作室与实验室建在一起的学科。民族志学者在最复杂多样的环境的、种族的和心理的条件下研究文化的种种现实，他必须同时谙熟观察艺术，即民族学田野工作，同时又是文化理论的专家。在田野工作和文化比较分析中，他已认识到，除非让这两者齐头并进，否则，其中任何一者都毫无价值。观察就是在理论的基础上进行选择、归类和离析。建构理论就是总结过去观察到的相关性，并预见其对现有理论难题的经验证实（confirmation）或证伪（rebutal）。

就历史研究而言，人类学家必须同时发挥其编年史作者和自创史料的操控者的功能。就现代社会学而言，民族学家通过其大为简单的任务，就能把文化视为一个整体，并遍过个人接触来对

其进行整合的观察。因此，它通过对现代文化现象的分析和直接观察，而不是直觉的注释安乐椅上的神启，而为现代社会学的真正科学化趋势提供了很多启迪。就法学、经济学、政治学或宗教理论而言，人类学家为比较和区别开发出最广泛的归纳证据。

因此，它并不像我们刚开始讨论人的研究的科学方法时显现的那样无用、无聊和自命不凡，而是现代和未来人类学对整个人文学科做出的真正贡献。我们需要一种文化理论，一种关于文化的过程和产物，一种关于它的特殊决定论、一种关于它与人类心理的基本事实和发生在人体内部的有机现象之间的关系，以及社会对于环境的依赖的理论。这种理论当然不是人类学家的专利，但人类学家对此能做出独特贡献。这会激发有经验头脑的历史学家、社会学家、心理学家以及研究法律、经济或教育等具体类型活动的学者，做出相应的努力。

以上对社会研究中的科学含量所作的讨论虽然略显迂腐，但我们无须抱歉。无疑，在我们文明的当前危机中，我们的机械和化学的、纯理论和应用的科学，以及材料理论和机械工程确实已达到了令人目眩的高度。但我们对人文学科论争的结论却既不相信，也无敬意。我们对使社会理论有效的认识亦复如此。今天，我们亟需在自然科学和社会科学之间建立平衡。因为目前局面一方面是自然科学及其应用的影响恶性膨胀；而另一方面则是社会科学的滞后状态，表现为社会工程的长期无能为力。许多人文学家和历史学家对自己职业的科学性质信口开河，不仅在认识论上可鄙，而且在实际意义上很不道德。历史学和社会学、经济学和法学，必须仔细地、认真地、谨慎地将它们的基础置于科学方法的基石之上。社会科学还必须发展出心智力以控制机械力。人文学科永远不会没有艺术的、情感的、道德的因素。但伦理原则的内在精髓正是中肯确切，这一特质只有在伦理像依赖情感一样地

忠实于事实的时候才能获得。

我之所以对科学的最低定义作如此直率论述的另一原因是，在如文化研究这样一个全新的领域里，最危险的做法之一，就是套用某一更古老、更成熟的学科的现成方法。有机体的明喻和机械体的暗喻、认为计算和测量就是科学与清谈之界限所在的信念——所有这些——还有其他一些抄袭和依赖其他学科的把戏，对于社会学造成的损害远大于助益。我们的最低定义意味着每门科学的首要任务是确定它的合法研究对象。这就必然要求真正的识别方法，或对相关要素及其过程的离析。这恰恰在于确立通则和体现这些通则的概念。当然，这也意味着每一条现论原理都必须被转换成一种观察的方法，而在观察中，我们又应细心遵循概念分析的逻辑程序。最后，所有这些都离不开派生于实际问题——如殖民地政策、传教事业、文化接触的困难，以及文化转型等——的启示都合法地归属于人类学，这是普遍原理的永恒纠正器。

3. 人类学的概念与方法

即使是将人类学成就简史做一简单追溯，对于本文亦不相宜。目前还没有一本关于异域民族和异地文化所有的兴趣点、所有研究和所有理论的令人满意的综述。① 无疑，在希罗多德、塔西陀的著作，在马可·波罗的记述，在葡萄牙和西班牙航海家及随后 17、18 世纪的地理发现者和传教士的记载中，我们能看到很多科学的、古典的、引人入胜的灵感源泉。人文学科这一不断

① A·C·哈登（A·C·Haddon）的《人类学史》（History of Anthropology）（伦敦，1934），虽然简短，但却是目前最好的。T·K·彭尼曼（T·K·Penniman）的《人类学一百年》（A Hundred years of Anthropology）（伦敦，1935）更为丰富，但缺乏创见。R·H·罗维（R·H·Lowie）的《民族学理论史》（The History of Ethnological Theory）（纽约，1938）情趣盎然，通俗易懂，论战性强，但有失中肯。

扩展的视野对于法国百科全书学派某些学者的影响，值得特别指出。

有关巴干维尔岛（Bougainville）的记述以及法国耶稣会成员的某些著述影响了“高尚的野蛮人”理论，同时激发了卢梭和孟德斯鸠。在他们的著作中，我们已能看到人类学灵感的两个来源：把原始人的生活作为文明人的模型，以及用野蛮人的相似之处来批判现代文明。我们还看到一种更科学的意图，即通过各种变异形式的比较来理解整体的文化。孟德斯鸠和奥利弗·戈登史密斯（Oliver Goldsmith）可能是最早的两位试图通过与异域文明的比较来对身边的文化作更深刻的批判性理解的学者。

现代人类学始于进化的观点，这在很大程度上是受达尔文对生物发展的解释的巨大成功，以及将史前史发现与民族志资料相互嫁接欲望的启发。进化论如今已很不时新。但是，它的主要假设不但仍然有效，而且对田野工作者和理论研究者仍属必不可少。起源的概念可能必须用一种更平常、更科学的方式来阐释，但对于更完整地理解文化而言，我们将人类生活中每一种表现都溯源至其最简单形态的兴趣仍然合法而且必不可少。这与鲍切·德·帕思（Boucher de Perths）和J·C·普里查德（J·C·Prichard）时代并无二致。我相信我们最终会接受这样一种观点：“起源”不是别的，乃是诸如婚姻或民族，家庭或国家，宗教集会或巫术组织等制度最基本的性质。

“阶段”（stages）的概念也和“起源”概念一样仍然有效。但是，对于一个由连续的发展层而组成的任何进化图式，要么我们不得不说它特别抽象，要么只在特定地区特定条件下才有效。虽然如此，进化分析的普通原理仍然成立。某些形态肯定要早于其他形态；由“石器时代”、“铜器时代”、“铁器时代”等术语表述的技术背景，相对于城市或半城市居民点的无数零星小团体的

民族或异域组织的层次，对诸如此类的任何一种特别文化的可靠描述，以及进行比较或定位的任何理论尝试，都必须用到进化的观点。

在极端播化论者（diffusionist）或所谓“历史”学派（historical schools）的攻击下，进化论曾一度黯然失色。秉着公正持平的观点，我提请读者阅读A·A·戈登威塞（Gold enweiser）就此题目为《社会科学百科全书》（Encyclopaedia of the Social Sciences）撰写的文章。在苏联，进化论现在被全盘接受为人类学的信条，这样一来，它当然就不再是科学的了。但在美国，它正通过几位年轻学者的努力而以更理性的形式复活，其中A·列萨（A·Lesser）和L·怀特（L·white）贡献尤其显著。

旧人类学的另一主导倾向是强调播化。即强调一个文化向其他文化采纳（adapting）或借用（borrowing）各种用具、工具、制度及信仰的过程。播化作为一种文化过程，和进化一样，是真实存在和无可攻击的。这两种过程之间看来也实在难觅其异。况且，尽管两个学派的支持者有些不肯妥协和敌视态度，但他们都从不同角度研究了文化成长问题，并为说明这个问题独立地做出了各自的贡献。播化学派的真正功绩在于，他们更加注重具体实在的事物，历史感更强，尤其是他们对环境和地理影响的认识。里特尔（Ritter）和拉策尔两人可能是这一思潮的先锋人物。无论举他们中哪一位的工作为例，我们都可以看到他们对旧进化论的修正在于：他们在全球场景之内考察历史过程。人类地理学（anthropo－geographic）观点暗示，对每一文化的思考都必须考虑其所处的自然环境。作为一种方法，它也要求在讨论文化问题时应借助地图，并且要按文化的各组成部分来参考文化分布图。正如科学总是通过采用另一套决定因素体系（system of determinants）而获益一样，这一思潮给人类学以极大助益。

进化论与播化论的歧异——每种学说内部自然也有大量小学派和分歧的观点——看来是人类学方法和概念“装备”的主要分水岭。如今，这两派之外有时又加上功能学派（functional school)。本文作者常被认为是它的主要责任人。但是，在现实中，在近距离审视的放大镜之下，我们就能看出更加多样化的倾向、理论和方法。每一派都以关于什么是真正解释原则的某种根本概念为特征；每一派都有它希望用以理解文化过程和产物的具体方法；每一派在进入田野时都带有一套略显不同的知识分类架构（pigeonholes）来收集和分装证据。于是，就有了比较方法，学者们使用它时，兴趣主要在于收集广泛的跨文化材料，就像我们在弗雷泽的《金枝》（The Golden Bough）和泰勒的《原始文化》(Primitive Culture)，以及韦斯特马克关于婚姻和道德的著作中看到的那样。在这些著作中，作者主要感兴趣的是指示出泛灵信仰（animistic belief）或巫术仪式（magical rite)，或人类文化的某一阶段，或基本组织某一类型的根本性质。很显然，这整个方法预设了一个关于所比较的现实的真正科学定义。除非我们列出真正可比的现象的详尽无遗的“清单”，而且不为表面的相似之处或虚构的类推所欺骗，否则，大量工作却会导致错误结论。我们还应记住，比较的方法必须始终是任何归纳，任何理论原则，或任何适用于我们的研究课题的普遍法则的基础。

另一种有时被全盘接受，有时又被全盘否定的认识论方法方案就是对习俗、信仰、思想的心理学解释。这样看来，泰勒对宗教的“最低定义”，以及他那一整套作为原始信仰和哲学之精髓的泛灵论概念，首先就是心理学的。许多学者，如冯特和克罗利(Crawley)，韦斯特马克和朗格（Lang)，弗雷泽和弗洛伊德，已经通过提倡清一色的心理学解释而考察了诸如巫术和宗教的起源、道德和图腾信仰的起源、禁忌和灵力的起源等一系列基础性

问题。在很多时候，思想家一筹莫展，只是按照个人的“安乐椅哲学”去反复思索原始人在特定的条件下，可能会或本应该会有什么想法或感受，以及出于这种想法或感受，某种习俗、信仰或实践又会如何成形和具象。伟大的苏格兰学者 W·罗伯逊·史密斯（W·Robertson Smith）可能是第一位明确坚持在其所有诗论中考虑社会学场景，即不仅考虑群体的组织，也要考虑信仰、宗教仪式、神话的学者。法国最著名的社会学家和人类学家埃米尔·杜尔干继承了他的主张。杜尔干发展出最全面、最鼓舞人心的社会学体系之一。然而，该体系中的某些形而上学的先人之见，尤其是它不仅完全否定内省的心理推测，而且丝毫不考虑人类行为的生物基础，却使它受到损害。但是，杜尔干在很多方面都可被看作代表着现代人类学诸多趋势中的最健全的一种。它独树一帜地主张对于作为一种特殊现象的文化进行全面的科学理解。

另外一两个特殊的倾向或态度也必须提及。“历史”和“历史的”这两个词在本文中常常出现。我用这些词汇去描述任何一个过程或总体发展。它可以用一种多少令人满意的方式加以构拟，或者必须被假定为一个正有用的假说。但是，为了使历史过程真正具有意义，在作解释或分析时，就有必要证明我们按照时间坐标所连接的现象都是严格可比的。假如能够追寻过去 500 年之内在同一种欧洲文化之内的家庭制度变迁；更进一步，要是能说清这些变迁在每一个阶段如何发生，并如何被决定，我们就能毫无疑问地说自己是站在科学地解释历史的立场之上。然而，即使在有记载的历史领域里，那些能让我们构拟一段真正科学的历史的资料都很薄弱。它们通常至多允许一种知识性、描述性的片面构拟，就像我们在泰恩（Taine）、兰普雷克特（Lamprecht）和马克斯·韦伯（Max Weber）的著作中所读到的那样。而且，就如我们批评比较或播化论方法时指出的：结果的价值取决于我们对

所研究的制度的科学定义。在人类学用语中，“历史”或“历史的”这两词，就我所能看到的而言，还从未能够被令人满意地定义过。

有一两种理论人类学（theoretical anthropology）方法诞生于民族志博物馆的尘土和杂物中。其结果就整体而言是有损害的。我们将看到，物质事物在文化中扮演着十分具体的角色。将一件人工制品作为某一文化因素的模型，有着极大危险。人们针对文化圈理论（Kulturkreislehre）而提出的主要批评是它将一件艺术品的物理形式看作文化识别的主要或全部指标（index）的谬论。主要是出于安克尔曼（Ankermann）和格雷布纳（Graebner）一类“博物馆鼹鼠”的影响，播化论总是与在古旧建筑的展柜和地窖中堆放，分类不清、定义不准的器物中得到的启示有关。但是，既然播化论的基础必须是对那些显示在地图上的文化现实的正确识别，所以，派生于著名的形态标准和数量标准的错误识别，就对它那本来尚可接受的倾向的健康发展造成了浩劫。

与这种从博物馆收集的死物品获取的灵感相似的是得自考古学和史前史的灵感。但是，这里的整个问题的环境背景——其与地质层位的关系，因为物质遗痕经常不仅限于人工制品，而且也包括与生活或死亡有关的人类遗存，还包括谋生活动的遗痕——所有这些都使考古学影响的激励性越来越大，并且日益汇集到真正的科学问题上。问题的焦点无疑是考古学家赖以从部分遗存或遗迹中构拟文化整体的原理。确实，把民族志器物与史前中发现两相比较的整个方法既富启发又富成果。尤其是在考古学家和民族志学者都对文化过程和产品的规律感兴趣这一点上。它使我们能把一件人工制品与一项技术，一项技术与一种经济追求，一种经济追求与一个人或人类群体的关键需求（vital need）联系起来。美国考古学，特别是研究与现存文化有内在联系的遗存的美

国西南地区考古，取得了更多的田野成果，并在班德利尔（Bandelier）以及近期格拉德温（Gladwin）和豪利（Haury）的出色著作中，得到了极好的运用。

最近，精神分析学派（psychoanalytic school）又为人的研究带来了一种具体的，可能片面，但肯定是重要的观点。人类学家或许对“无意识”（unconcious）、“性冲动”（libido）、“去势情结”（castration complex）或“回归子宫”（return to the womb）等有关动机的概念更多地持保留态度。精神分析学的真正贡献在于其坚持的下列论点：心理，亦即社会的态度形成于孩童时代，家庭制度范围之内，并与其文化影响，包括教育，父母权威的运用，以及与性、营养以及排泄等特定的初级驱力有关。实在讲，弗洛伊德在打破我们西方人对各种“下作事物”（indecencies）的禁忌方面确实取得了相当程度的成功，使得任何一个操精神分析术语的人现在都可以讨论任何与人的下体有关的事情。这在以前不但为画室所杜绝，而且为学术研究规范（aula）所不容。最近，精神分析学会美国分会开始强调，虽说不是过分强调文化的影响，它预示着人类学与“无意识”研究之间将出现富有成果的合作。[①]我确信它会有结果乃是基于下述事实：即心理分析学家一定要寻求作为文化的决定因素的机体渴求（organic desires）——这正是我自投身人类学之始就心向往之的立场，并且我为《社会科学百科全书》撰写的“文化”一条中对此作过详尽论述。同时，精神分析学家也绝不能无视体现于社群文化因素中的有机联系。这种类型的心理学研究诸如权威或强力的运用，机体欲望的成因及其向价值的转化，作为压抑介质的规范等。所有这些已经使弗洛伊德的许多追随者开始多少有些系统化的制度分析，而人的心理过

① 参照A·卡迪纳（A·Kardiner）与R·林顿（R·Linton）近著《个人与社会》（The Individual and His society）（纽约，1939）。

程亦被置于其中。

赞许精神分析一点也不会减低行为论（behaviorism）所宣称的要将社会与文化过程纳入基础心理学的重要性。我说的行为论是指由耶鲁大学的 C·哈尔（C·Hull），哥伦比亚大学的桑代克（Thorndike），康奈尔大学的里德尔（H·S·Liddell）三位教授在“刺激—反应”（stimulus—response）心理学方面做出的新发展。行为论的价值首先在于其研究方法的局限和长处都与人类学田野工作相似这一事实。在与异文化的人打交道时，使用短路的“移情”（empathy），即猜想其他人会有什么思想和感受，总是比较危险的。田野工作者和行为论者的基本原理都认为观念、感情、意欲无论有意识或无意识，都不会在深不可测的心灵之内形成神秘和隐藏的存在。所有可靠的，亦即实验的心理学都只能对外显的行为进行观察，虽然将这种观察与简单的内省解释（introspective interpretation）联系起来或许也不无用处。

我们是否承认“意识”、“精神现实”、“思想”、“观念”、“信念”、“价值”是别人心脑中的主观现实存在，这在本质上是个形而上的问题。我目前还看不出为什么不能把这些诉诸我的个人经历的表述引进讨论，前提当然是任何场合下，它们都能被充分定义为外显的、可观察的、可从物理上确定的行为。实际上，我们将作简要勾勒的符号论的整个理论都在于将符号或观念定义为一种可以从物理上纪录、描述或界定的现象。观念、思想和感情必须从功能与形式的角度，与文化的所有其他方面联系起来考察。功能的方法使我们能够判定某一符号的实用背景，并且证明，在文化现实中，一个有声的或其他的象征行动只有通过它产生的影响，才是真实的。形式的方法是我们的如下信念和证据的基础：在社会学或民族学田野工作中，要以高度的精确和客观地界定一个完全不同的文化中的观念、信仰、情感和具象形态是可能的。

在以上对人类学解释的各种方法，对理解和对文献的浮光掠影的概述中，我们已经涉及了各种阐释和批评。我们有必要在程序，在灵感，在进化论者、播化论者、精神分析论者与“博物馆鼹鼠”的主要兴趣之间做出明确划分。每一学派的成就都应当，而且也必须主要根据他们的所作所为来评判。当然，在未来阶段，某位有志于人类学思想史的学者将使这些成就井然有序，并且理清相对进化论解释的播化论的合法要求，相对于冯特的内省分析的杜尔干杜会学一边倒的合法要求。眼下，我们可以持一种宽宏，甚至折衷的观点；并且承认，人类学各学派和各种流派部分通过遵循他们略带雄心的程序，部分通过为贯彻这些程序而阐述的方法、理论和原理，已经创建出一个虽不完全和谐，但已相当壮观的结构。其中的一些杰作，如L·H·摩尔根的《古代社会》(Ancient Society)，这堪称进化论学派最完整最直率的阐释；W·J·佩利（W·J·Perry）的《太阳的儿女》(Children of the Sun)，这是极端播化论的博学的、野心勃勃的展示；冯特的七卷本《民族心理学》(Völkerpsy Chologie)；弗雷泽的大型文化比较巨著《金枝》(The Golden Bough)，韦斯特马克的《人类播姻史》(The History of Human Marriage)——所有这些都为我们所尊重和敬佩。

但是，在本文中，我们最感兴趣的是整幢大厦的基础，即这些浩繁著作中的真正科学含量。在此我们很可能必须做一种类似于倒塌房屋清理者的工作。这样做时，我们当然要对许多基本论点加以质疑，并将其中常见的一两个方法上的错误加以指明。在积极的一面，我们可能要赞扬像摩尔根这样的作者。他主要的成就在于发现亲属分类体系，还有他坚定不疑地通过研究婚姻、血亲和姻亲来认识原始关系的原则。在泰勒的作品中，我们要赞赏他对宗教进行最低定义的开拓性努力，他的人类组织的相关要素因果关系方法，以及他在众多著作中分辨人类制度的相关要点的

能力。韦斯特马克通过对人类的婚姻和家庭关系，通过对家庭制度的活力的正确评价，通过对各种婚礼的纯仪式性作用具有深刻直觉，对于我们在这方面的知识做出了贡献。这些贡献远大于他用进化观点，把人类婚姻同猿类、鸟类、爬行动物的配对作为相联的而指示给我们的东西。R·史密斯、E·杜尔干、S·弗洛伊德等人及其后继者们的特殊和永恒的贡献已在前文提及。

我们没有提到的另一个学派迄今得到的重视小于它应得的重视。这或许仅仅是因为其自身的谦逊，以及他们在方法论上的科学局限。我指的是R·S·斯坦梅兹和他的学生们的学派。他们可能比任何人都更执著于追求对社会和文化事实的科学分析，而不汲汲于雄心更大的构拟或重新阐释的图式。

我们从何发现人类学诸多古典学派的主要缺点呢？依我之见，无论是在建构进化的阶段体系，还是在追寻这种或那种文化现象的播化过程时，它们一直围绕着一个中心问题。学者们已经对他们所关注的文化现实的全面和清晰的分析给予足够的注意。在此或许可以证明，数以百计的致力于原始婚姻、氏族、亲属关系的著作和文章，从巴霍芬（Bachofen）、麦克伦南（McLennan）到摩尔根，从德国学派的社会学或法学著作，到罗伯特·布雷福特（Robert Briffault）自命不凡的三卷煌煌巨著，都很难找到对家庭制度或亲属关系的含义作过任何一点明确的分析。确实，在这方面，原始人杂婚（primitive promiscuity）论的反对者，如斯塔奇（Starcke）、韦斯特马克、格罗斯（Crosse）和格劳利（Grawley）关于真正的科学方法方面写出的著作要好得多。他们的观点已经几乎被现代当之无愧的人类学家所普遍接受。另外，我们可以对弗雷泽难能可贵的巫术分析做出的主要批评是，他将注意力主要集中在仪式和形式（formula）上，而没有充分意识到巫术所为，就是其性质所在。所以，只有将仪式表演与体现于仪式之中的与

其有内在关联的实用性功利表演相联系，才能充分地理解仪式。泰勒对泛灵论的分析的缺陷在于，他把原始人看作是推论哲学家（ratiocinating philosopher），却忘记了宗教，无论是原始宗教还是文明宗教，都是意在保持与超自然力量的联系，影响它们，并要它们对信教者的吁求做出反应的有组织的努力。

在所有这些表述里，我们看到迄今为止，人们对我们在前一章里描述过的科学活动尚未给予充分注意。它应该包括活跃于巫术、图腾崇拜、氏族体系、家庭制度等文化事实相关要素做出明确的界定和联系。首当其冲的是，有必要表明我们需要在不同文化中对其进行比较，要追索其进化过程或追踪其播化途径的各种现象，是我们进行观察和理论讨论的合理单元（isolate）。因此，我们就有必要清楚明确地说明那众多的物质决定要素，人类行动、信仰和观念，亦即象征表达，是从哪里进人这一单元或文化现实，它们如何互动，又是如何获得彼此间稳定和必然的关系特性。

显然，理论分析中的这一主要缺陷也对田野工作产生了极不利的影响。观察者无论是阅读如《笔记与疑问》（Notes and Queries）这样的指南和指导，还是受很多经常是互不相同的理论的启发，都去搜集孤立的文化事项，而不是追寻自然的、内在的和反复出现的关系。即使说事实与力量之间的关系与处在这些彼此关系中的孤立文化事项同样重要，也还是不够明确。在真正的科学中，事实倘若是确定的、普遍的和可以科学地界定的，它就只能存在于相关性之中。

但是，很多古典学派在一个要点上是犯了有意为之，而不是疏忽遗漏之过。人类文化“死物”（dead－weights）或文化化石这一概念缺乏批判力，有时甚至是反科学的。我这里指的是那种认为文化范围广泛，即使脱离了其所处背景的观念、信仰、组织、

风俗、器物也具有十分重要地位的信条。在进化理论中，这种死物在“遗存”（survivals）的伪装下出现。播化论者把它们叫做“借来特质”（borrowed traits）或特质丛（trait complexes）。

谈到遗存，我要引用A·A·戈登威塞所下的定义。他当然不是进化学说的支持者。他认为，“遗存是一种与其周围介质不相适合的文化特征，它虽然存在，但已不能发挥其功能，或者其功能与周围文化不相协调。”这可能是对这一概念的最好定义。作者又补充道：“当然，我们知道，遗存确实存在。实际上，它们的确代表了所有文化中的一个稳定的、无所不在的方面。”① 对此观点我实在不能苟同。讨论这个概念的最佳办法也许是将其与我们的自身文化联系起来，这无疑为遗存的显现提供了比历史上任何时期都多的机会，因为今天的发展速度快得眩晕。我们到哪里去找寻“遗存”呢？在技术发展上，汽车已取代了马车。一辆马车，特别是那种一马二轮双座有盖的马车，当然不“适合”于纽约或伦敦的街道。但这种遗存确实出现：马车仍于白天或夜晚的特定的时间在特定地点出现。这是一个“遗存”吗？既是又不是。如果我们将其看作最好、最快或最廉价的交通手段，那它确实既是过时的事物（anachronism），又是遗存。它的功能显然已经改变。这功能是否与今天的环境不相和谐呢？显然不是。这样一种过时的交通工具被用于满足人们的怀旧情感，能“坐回到过去”。但我恐怕它更多的时候是驶入醉人美味或其他浪漫的所在。

无疑，“遗存”能够延续，在于它已获得新的意义、新的功能，但除非我们采取某种明确的道德或价值态度，而不仅是按这一现象在今天的发生来研究它，否则，我们就只能对其用途和意义作失真的描述。型号过时的汽车之所以还在使用，绝非仅仅因

① 原文如此，无引注。——译者注。

为它们遗存下来了，而是因为人们无力购买新型汽车，这里的功能是经济学的。如果我们转而考察更重要的，甚至全国性的设置或制度，就可以看到，壁炉在英国及法国的某些地方仍很流行，尽管中心供热垂手可得。但是，如果我们对英国人的习惯、态度、喜欢热闹的生活方式，以及壁炉在家中的作用及其带来的欢乐影响有全面的了解，我们简直不得不说，它在英国人的屋子中或纽约的公寓里还担当着明确的角色。

“遗存”这个概念对人类学造成的真正危害在于，它一方面作为构拟进化系列的虚假方法论而发挥作用；更糟糕的是，它是田野工作中进行短期观察的有效手段。例如，以摩尔根具有划时代意义的亲属类分系统的发现为例，他把它们看做先前进化阶段的“遗存”。设想他能鉴别亲属命名的方式与家庭制度组织之间存在异常紧密的关系，我们就很难相信他仍坚持这两者之间是相互相容的。由于我们发现在摩尔根的体系中，类分式称谓总是能被很便利地幸存于后续的更高阶段，似乎无疑地是为了向人类学家提供构拟先前那个亲属称谓的线索。但是，这实际上意味着，人们在很大程度上一直在向他人和这个世界错误地陈述着自己身边的亲属状况。在每一个本土社会中，亲属关系总是被错误地，或至少是不恰当地分类。在新的状况已经出现时，旧的称谓依然存留。“遗存”的这一例子表明，首先，如果我们继续在“遗存”理论的方便沙发上继续教条地昏昏欲睡，就不能获得对语言作用的清楚认识；其次，“遗存”这样一个概念总是对谨慎人微的田野工作造成阻碍。而田野工作本来就是为了观察亲属命名的语言与行为是如何与其他的活动和利益相联系，而这些活动和利益又构成父母与子女，兄弟与姐妹，同家与同族人等等之间的关系。

在研究结婚仪式时，“遗存”这一概念也已被证明同样有害。无论我们将其看成过去阶段的抢婚或买卖婚或释放新娘的遗俗的

象征性遗存，或者把人们对新娘动手动脚的行为看做是先前真实的契约婚方式的遗存。这一概念还极大地妨碍了我们对所谓的“新娘身价”的逐步理解。它从来不是一种商业交换，而是一种复杂，但却有着相当清楚、一目了然的经济、法律以及宗教功能的合法机制。考察每一个“遗存”的例子，我们都能首先看到，所谓的文化“残留”（hangover）的遗存性质主要来自于对事实所作的不充分分析。我们还会看到，大多数“遗存”，尤其是被预测为重要的制度、基本要素或用法的遗存，正在逐步和无可挽回地从人类学理论中消失。这一概念的真正危害是妨碍有效的田野工作。它使研究者们不去寻求任何文化事实的当今功能，而仅仅满足于建成一个僵固的、自足的实体（entity）。

相似的批评也适用于大多数播化学派所使用的基本概念，即“特质”和“特质丛”。同其他任何比较研究一样，播化论首先必须面对和解决识别（identity）的难题。最先直面这一难题之功应首推德国博物馆民族学家弗·格雷布纳，他早年受到历史学方面的训练，但在其开创性著作《民族学方法》中，确立了著名的，经常为人引用的形态和数量的标准。我挑战了这种方法论设计，认为它完全是非科学的，并且把播化论的整个学科建在反科学的基础之上。我在《不列颠百科全书》第 13 版题为“人类学”的词条中对此论述如下：

播化学派的极端代表格雷布纳认为，文化过程的所有规律都是“精神生活的法则”，“对它们进行科学的、方法论的研究，只有用心理学观点才有可能”（格雷布纳，第 582 页，1923 年），而施密特（Ater chmidt）、威斯勒（Wissler）、罗维和里弗斯（Rivers）也经常用到心理学的解释。因而今天的人类学家无人愿意对精神过程研究加以完全的清除。但那些从一开始就用心理学的解释的人，以及那些想在文化已被“历史地分析”之后再来使用它们的人，都忘记了出自个人心理学的文化解释，恰如纯粹的历史分析一样徒劳无益。他们也忘了，把对思想、对社会和对文化的研究割裂开来，

就注定了结果如何。

同心理学思潮同样有影响，也同样片面的，是以机械传 导（mechanical transmission）的原理来诠释文化的相似性和类比性。拉采尔最早有力地指出民族学的主要难题是研究文化的分布与扩散。此观点后来为弗罗布留（Frobenius）、安克曼、格雷布纳、佩特·W·斯密特·佩特、卡波斯（Pater Koppers），以及后来的里弗斯博士等人加强。

最近，E·史密斯教授（Elliot Smith）和佩利先生提出文化源于埃及并向世界传播的学说。这是否应该归入其他被抛弃的假说之列，或者是否属于对文化史的持久贡献，还有待观察。他们对人类学资料的利用不能令人满意，①，而且他们的争论实属考古学范畴，而他们在那里已经遇到反对的批判。② 但他有两位能干的人类学家里弗斯和 C·E·福克斯（Fox）对这些理论给予的有力支持。

适度的人类学播化学说的功绩更多地是体现于其对地理学，而不是历史学的贡献。作为事实上的地理层位相关性的总体考察，它对于提出物理区位的影响，以及文化传播的可能性确是一种可贵的方法。由博厄斯（Boas）、斯宾登（Spinden）、罗维、威斯勒、克罗伯 Kroeber）、黎弗特（Rivet）和诺登斯基尔德（Nordenskiold）绘制的美国文化分布图；由格雷布纳提供的美拉尼西亚文化综览；由施密特制作的澳大利亚诸省调查，以及安格尔曼所作的非洲文化调查，都具有持久的价值。

弗罗布留、里弗斯、施密特和格雷布纳提出的历史假设，即对全球各地“文化丛”的扫荡式识别，很不容易过关。他们的毛病在于用一种非生命的、无机的眼光看待文化，将其作为一种可以在冷库中保存数世纪，能飘洋过海传播，并能机械地分解、组合的东西。在有限的区域内作的历史

---

① A·A 戈登威塞《早期文明》（Early Civilization）第 311 页；R·H·罗维《美国人类学》第 86 至 90 页（1924）；B·马林诺夫斯基《自然》（Nature）（1924 年 3 月 11 日）。

② O·C·S·克罗福德（Crawford）的《爱丁堡评论》（Edinburg Review）第 101－106 页（1924）；T·D·肯德里克（Kendrick）《斧子的时代》（Axe Age）64 页（1923）；J·L·迈尔斯（Myres）《地理教师》（Geographical Teacher）71 期 3—38 页（1925）；主席讲话，《民俗》folrlore 第 36 期，1925 年，第 15 页；佩特里（Flinders Petrie）《古代埃及》（Ancient Egypt）第 78 至 84 页（1923）；T·E·皮特（Peet）《埃及考古学报》（Journal of Egyptian Archaeology）10 卷第 63 页（1924）；A·M·布莱克曼（Blackman）同前书，201－209 页。

构拟，如对美洲的材料所作的处理，只要基于确定的记载或考古证据，产生的结果也能经验地证实，就会有科学价值。B·劳弗尔（B·Laufer）博士对陶轮以及美洲文化史的某些贡献的研究（乔伊斯〈T·A·Joyce〉、基德尔〈A·V·Kidder〉、纳尔逊〈N·C·Nelson〉、斯宾登〈H·J·Spinden〉、施皮尔〈L·Spier〉），其方法论可以接受，尽管它更多地是属于考古学，而不属于现存种族和文化的科学。必须把这些杰出著作与另一类为说明实际可观察的事实而杜撰历史的“成果”截然分清。后者是用想象和不可知的东西来“解释”已知的和经验的东西。①

最近，特质分析法（trait analysis）在加利福尼亚大学得到了一种新的和当之无愧的复兴。这一研究的牵头人是A·L·克罗伯教授。他正确地认识到，特质分析以及用特质或特质丛进行文化特征概括，都取决于他们能否作为现实而加以离析，并因而能在实际观察和理论上变得可以比较。在此，我将有关论点引用如下：

“我们的元素或要素，即文化特质，是否彼此独立？只要我们尚不能从分类类别上回答这一问题，就只能相信文化特质在大体上，纵然不是绝对地，是彼此独立的。② 这是因为这些特质中许多已被反复地在世界各地文化的所有范围内出现，即使在其他时间、地点它们曾频繁地，甚至普遍地联系在一起，它们能于分离之后在这里发生。③ 那么，在相反的例子得到证明以前，所有特质能够彼此独立出现的推论就成为一个有相当把握的论断。这无论如何都只是对上一代人类学家的一个隐含假设，但却被看作

① 引用已征得大不列颠百科全书出版公司的许可。

② 这在普通逻辑或常识的限度之内。一个特质的各个基本部分不能被想当然地看作不同的独立特质：独木舟的尾部，弓弦，等等。即便弓和箭，也只能算单一特质，除非不用箭的弓出现。那时我们就有了两个特质：射弹的弓和射箭的弓。与此类似，由于弓不能自动复位，我们将自动弓和手动弓区别开是合理的；同样，单曲线和复曲线的弓，完全粘上羽毛和按正切线粘上羽毛的箭，以及钝头、圆头或尖头的各种独木舟，等等。

③ 所以，在某些基督教教派中，洗礼时不用忏悔。

理所当然的事实，只有泰勒—摩尔根—弗雷泽“进化”学派的少数幸存者，可能还有功能主义的群体，会是例外。① 如果我们在这一点上有误，我们相信，今天人们践行的人类学和文化史十有其九也在其基本的、即使通常没有表述出来的假设上有误。如果情况如此，我们就此问题作总体探讨也就势在必行。

我深信，任何一种试图孤立出单一特质的努力都存在一种深刻的误解。实际上，本文的积极贡献就在于表明，我们在何种程度和何种条件下能离析相关事实，以及在何种情况下对特质和特质丛的处理是不可接受的。这当然不是企图用一个词藻或短语去替换另一个。那些更愿意在实际影响人类行为的范围之内谈论制度、组织化团体、使用中的人工制品或信仰和观念的人大可沿用任何标签和语词。惟一重要的是，我们是否能基于真正的科学，或仅仅基于武断的假设来离析一系列相关的现象。另外，沿用格雷布纳的说法，真正的关键在于，我们到底是把最高价值给予外在且不相关的一个特质或一个特质丛的组合；或者相反，我们只去寻找关系，以及由真正作用着的文化力量所决定的形式。如果后者是我们理解什么是真正的文化的惟一科学途径，那么与之针锋相对的前者就不可能是科学的。在这一点上不可能有妥协，也没有中间道路。

4. 什么是文化

开篇伊始，最好先对文化的众多表现形式作一鸟瞰。它显然是一个有机整体（integral whole），包括工具和消费品、各种社会群体的制度宪纲、人们的观念和技艺、信仰和习俗。无论考察的

① 这一假设在一些学者的著作中，似乎和分类法一样，便成为这些著作的基础，如博厄斯、拉策尔、里弗斯、E·史密斯、威斯勒、格雷布纳、施密特、罗维、迪克松（Dixon）、黎弗特等。

是简单原始、亦或是极为复杂发达的文化，我们面对的都是一个部分由物质、部分由人群、部分由精神构成的庞大装置（apparatus）。人借此应付其所面对的各种具体而实际的难题。这些难题之所以产生，是因为人有一个受制于各种生物需求的躯体，并且他是生活在环境之中。这个环境是人的良友，因为它提供人工制品的原料；但也是人的危险敌人，因为它包藏着许多敌对力量。

对这段随意而且肯定是质朴的陈述，我们还将条分缕析。它首先意味着文化的理论必须立足于生物学的现实。人类是一个动物物种，他们受基本自然条件的制约。只有满足这些条件，个人才能生存，种族才能延续，整个物种的正常形态才能维持。此外，人在其整套物质装备和制造及鉴赏这套装备的能力之外，又创造出另一个次生环境（secondary environment）。这些都已是老生常谈，况且类似的文化定义经常得到陈述和详尽说明。但是，我们还要引出一两条额外的结论。

首先，显而易见的是，个人和种族的机体或基本需求之满足，是强加于每种文化之上的一组最低条件。由人类的营养、生殖和卫生需求所提出的难题必须得到解决。解决的方式就是建造新的、次生的人工环境。这个恰恰相当于文化的环境必须持续地得到再生、维持和管理。这就创造出该字眼最一般意义上所谓的生活的新水准。它取决于社区文化水准，取决于环境，也取决于群体的劳动效率。然而，生活的文化水准意味着新需求的出现，以及有新的驱力（imperatives）或决定因素被加之于人类行为。很明显，文化传统必须从一代传递给下一代。某种教育方法和机制必然存在于每种文化之中。因为合作是每一项文化成就的真谛，所以秩序和法律必须得到维持。每个社区必然存在认可风俗、伦理和法律的安排。文化的物质底层需要更新并维持其正常运转状态。因此，一些经济组织形式必不可少，最原始的文化亦

难逃此公例。

总之，人必须首先满足其机体的全部需求。他必须为果腹、取暖、住房、穿衣或抵御风寒和变天而做出安排和展开活动。他必须保护自己并组织起来对付外敌和危险。无论这危险来自自然、动物还是人类。人类的所有这些基本难题都要由个体通过器物，通过组成合作群体，通过发展知识、价值和道德意识来求得解决。我们力图表明，有可能发展一套理论。该理论可将基本需求及其文化满足与新的文化需求的衍生挂钩。而且，这些新的文化需求又将一套次生型的决定机制强加于人与社会。我们将能把产生于诸如经济、道德、教育和政治等活动类型的功用性驱力（instruimental imperatives）与整合性驱力（integrative imperatives）区分开。后者可以知识、宗教和巫术为例。我们将能把艺术和娱乐活动与人类机体的特定生理特征直接联系，并表明它们对协作行为方式，对巫术、工业和宗教信仰等等的影响和依赖。

如果这种分析能向我们揭示出将单个文化视作一个连贯整体的道理，我们就能断言该文化必须遵从的一系列普遍决定因素。然后我们就能提出一些预测性见解来作为田野调查的指南，作为比较研究的标准，以及作为文化适应和变迁的普通尺度。由是观之，文化对我们，就不会像一两个能干的人类学家最近所描述的那种“碎片和破布的拼缀”；我们就可以拒斥“无法找到文化现象的通则”和“文化进程的规律模糊、乏味、无用”之类的观点。

文化的科学分析还可以指向另一种遵从普遍规律的现实系统，因而可以作为田野调查的向导，作为识别文化现实的手段，以及作为社会工程（social engineering）的基础。我们刚刚简要说明的这种旨在界定文化性能与人类需求——无论是基本需求还是派生需求——之关系的分析，或可称为功能分析。除了以人类通

过合作、使用人工制品、消费的活动来满足需求之外，我们没有别的办法来定义功能。这个定义还隐含着另外一条原则，使我们可以据以具体地整合文化行为的任何状态。这里的关键概念就是“组织”（organization）。为了达成任何目的，获取任何成果，人类都必须组织。我们将阐明，组织意味着很确定的配置或结构，其主要元素普遍地存在，适用于所有组织化群体，而组织化群体的典型形式又是普遍地存在于整个人类。

我提议将这样的人类组织单位称为制度（institution）。这是一个由来已久，但并不总是能被清楚界定和连贯使用的术语。这个概念意味着对一套传统价值的认同，人们为此而结成一体。它也意味着人们之间，以及人与自然或人工环境的特定物理部分之间，都有着确定的关系。在自身目的或传统要求的宪纲之下，遵循着其团体的特定规范，使用着受其控制的物质装备，人类共同行动以满足他们的某些欲望，同时也对其环境产生影响。这个初步概念应被提炼得更为精确、更为具体、更为恰当。但在这里，我愿再次强调除非人类学家及其人文学同事就具体文化事实中的确切单元取得一致意见，我们将永远不会有研究文明的任何科学。同理，如果我们能就此达成一致，如果我们能发展出制度性行为的一些普遍性有效的原理，我们就能为我们经验和理论的追求再次奠定一个科学的基础。

显然，这两种分析方案中的任何一种都并不意味着所有文化是相同的（identical），也不意味着文化研究者必须对文化的一致性或相似性投人比其对于文化的差异性更多的兴趣。然而我主张，要理解各种歧异（divergencies），一种清晰、共同的比较尺度必不可少。此外，这也可能证明，通常被归因于不同民族或部落特殊天才的多数歧异——持有此说者并不只限于国家社会主义理论——乃是种种制度围绕某些高度专门化的需求和价值而形成

的理由。猎头（head - hunting），奢侈的死之仪式和埋葬方式，以及巫术表演之类的现象，最好被理解为本属人性所共有的；只是被特别夸大了的理念和倾向的地方性诠释。

我们提出的功能和制度这两类分析方法，将使我们能更加具体、精确和彻底地界定文化。文化是由部分自治（autonomous）和部分协调（coordinated）的制度构成的整合体。它依据一系列原则而整合，例如血缘共同体通过生育；空间相邻通过合作；活动中的专门分工；最后但同样重要的是，政治组织通过权力的运用而整合。每个文化的完整性（completeness）和自足性（selfsufficiency）都归因于一个事实：即满足基本的、实用的及整合化的全部需求。因此，像最近有人提出的每个文化仅启用其潜在范围中的一小部分的说法，至少在一种意义上是极端错误的。

如果列出世界上各种文化的所有表现，我们就会明显地发现一系列详尽的边缘古怪习俗：如食人之风（cannibalism）、猎头、产翁制（couvade）、夸富宴（potlatch）、库拉圈（kula）、火葬（cremation）、木乃伊（mummification）等。就此而论，显然没有单一的文化能够包罗许多其他文化中的所有形式的畸形和怪癖。然而我要说，这种研究方法在本质上是不科学的。首先，它未能按照相关性原理界定什么可以作为一种文化真正的和有意义的要素。在比较这些明显奇异的“单元”时，它未能同时给我们提供其他社会的习俗或文化安排（cultural arrangements）的任何线索。事实上，我们可以证明：一些初看时显得很奇怪的现实，其实都与普遍性的、基本的人类文化要素紧密相关。正是这种认识能接受用寻常术语对异域习俗的描述，亦即解释。

当然，在此还有必要引人时间要素，即变迁要素。我们在此试图证明，所有文化进化或传播过程都首先以制度变迁的形式发生。无论是以发明的形式还是以传播的行动，新的技术装置总要

被结合到业已确立的组织化行为系统之中，并逐渐对原有制度产生全部的重塑。另外，根据功能分析，我们可以证明，除非有新的需求被创造出来，任何发明、任何革命、任何社会或知识的变迁都不会发生。因而技术、知识或信仰方面的新装置都要适合于文化过程或某种制度。

这个简要的概括实际上是我们以下更全面分析的蓝图。它表明科学的人类学是基于制度的理论，即对组织单位类型的具体分析。作为一种关于基本需求，关于功用和整合驱力之衍生的理论，科学的人类学提供给我们功能的分析，使我们能界定习俗性观念和发明能力的形式和意义。显而易见，这样一种科学的研究方法在任何意义上都不排斥或否认进化或历史研究的有效性，它只是给它们提供一个科学的基础。

5. 组织化行为的理论

如同我们能科学地观察到的，我们生活于其中并且经历的基本文化事实，就是人类都被组织在永久性群体中。这样的群体经由某些协议、某些传统法律或习俗、某些相当于卢梭“社会契约”的因素而相互联结。我们总能看到这些群体在一个确定的物质环境（material setting）——一个专门供其利用的环境、一套工具设备和人工制品、一份归他们所有的财富——当中合作。在合作中，他们理循地位或贸易的技术规则，遵循有关礼节，习俗性谦让的社会规则，以及塑造其行为的宗教、法律和道德习俗。我们也总是有可能从社会学意义上界定和判断这种组织化的人类群体活动究竟产生什么效果、满足什么需求、向自己和整个共同体提供什么服务。

一个简单的经验性引证就能把这个抽象陈述落到实处。首先我们考察个人的创新在什么条件下成为一个文化事实。一项新技

术装置的发明、一条新原理的发现或一个新观念的形成、一个宗教启示或一个道德亦或美学的运动，除非它们被转换成一套组织化的合作活动，否则就不具有文化相关性。为将新装置投入生产，发明者必须申请专利并组建公司．为此，他首先得使一些人确信该发明值得产业化，然后再使其他人相信这件物品值得购买。在启动产业活动之前，公司要建立、执照要申请、资本要落实。这套包括生产、贸易和广告的活动可能成功或失败。换言之，产品在被制造之后，可能在满足一种新需求方面实现特定的经济功能，如收音机；或是更为成功地满足原有需求，如数不胜数的人造丝绸、尼龙、更有效的化妆品或新品牌的威士忌酒等产品。

同样，一个新的神启，如发生在玛丽·贝克·埃迪夫人（Mrs. Marry Baker Eddy）、埃米·桑泊尔·麦克菲尔逊夫人（Mrs. Aimee Semple MacPherson）、约瑟夫·史密斯（Joseph Smith）或弗兰克·布奇曼（Frank Buchman）身上的启示，首先得让一群人知道。然后他们组织起来，从物质之装备自己，并且采取一系列地位规则和行为规则，再据此开展宗教礼仪活动并实践其教义和道德原则。他们由此而满足了一种精神需求，这种需求无疑不像人造丝织品或威士忌酒那样基本，但也是真实的需求。一项科学发现也先要经过实验室、观察数据或统计资料以及铅印文字等物质材料的装备。它必须使一些人信服，必须在实际中应用，或至少和其他知识分支相联系，如此方能说它在促进知识增长方面实现了具体的科学功能。如果以此观点来考察任何运动，如禁酒运动或生育控制、原教旨主义或裸体主义，或如崩德（Bund）、三K党（the ku klux klan）、卡林斯教父的社会行动（Father Coughlins Social Action）之类的强化种族歧视的委员会或组织，我们可以发现并记录下参与运动的成员间在共同目标诉求上的某种一致。我们也要

从领导权，财产权，功能和活动的分工，衍生的职责和利益的角度来研究这类运动的组织。我们必须记录控制群体行为的技术、伦理、科学和法律规则及附则。如能将这些规则与人们实际活动进行比照当然更好。最后，我们还应确立该群体在整个社区里的相关位置，即界定其功能。

依据上述原理，我们从自己的文明入手，因为我们确信人类学也应当从自身社会开始研究。我们还从观念、原理、装置、宗教启示或道德原理，如果未经组织，是否具有任何社会或文化相关性的分析入手。我们的答案是断然的否定。只要观点、伦理运动、最伟大的工业发现仍然局限于某个人的头脑，其在文化上就全然无效。假如希特勒只是发展了他的全部种族教条，假如他只是憧憬纳粹化的德国及整个世界为其正当主人——德国纳粹所奴役的梦想；假如他只是在自己的头脑中杀尽了犹太人、波兰人、荷兰人或英格兰人并征服了全世界——假如这一切都只是想象，那整个世界应该更幸福，而文化的科学和蛮人的科学就会缺少一个最可怕，当然也是最佳的例证来说明。一旦某个私人的创见落入肥沃的土壤，就能导致普天下的灾难和世界性的流血、饥荒和堕落。我们可以用不同的心情对牛顿的发现，莎士比亚的戏剧，穆罕默德或圣弗朗西斯（St. Francis）亦或基督教创立者本人的观念，做出相似的结论。历史学、社会学、人类学所关心的都不是发生或保留在个体头脑里的活动，无论其中存在的天才、见识、灵感或恶意是何等宏大。这就是我们发展的普遍原理：人类行为的科学始于组织。

当然，历史运动中也发生过不能归因于个人创见之实施的协作活动类型。每个人都出生在一个家庭中、宗教信仰中、知识体系中，而且也经常生活在一种社会分层和政治制度中。这些都是长久的先行存在，其在个人一生中不会改变甚至不会受到影响。

因此，让我们补充先前的分析并环顾周围，把我们每天的工作或一生历史中的命运追踪一番。我们会再次发现，在任何地方和任何有效的实践中，个人只有在组织化群体中并通过组织化活动才能满足其兴趣和需求，并展开其任何有效的行动。想想你自己或你任何一个朋友、熟人的存在。个人在自家、在旅馆、在营地或在某些“制度”——不管是在纽约的新兴监狱、修道院，还是大学宿舍——之内，都要照常地睡觉和起床。这些机构中的任何一个都代表一个组织化的和协调的系统。人们在其中提供和享受服务并拥有一个最低或最高舒适度的物质居所。它按某一消费标准运行并收取费用，包含一个管理该系统的组织化人们群体，还有一套制度化的规则要求其中的人遵守。

所有和每一个这些制度的组织，不管是家居（domestic）、公寓（residential），还是劳改性质（correctional），都基于一套制度化的法律、一套价值和妥协。它们中的任何一个都满足了其使用者和广义社会的需求，并因而实现了一种功能。除非我们考察的是一座修道院或监狱，个体在起床之后，都会做必不可少的清洁活动和清洗，吃早餐及其他一些事情。然后他前往某个工作地点，或购买一些东西，或以某种形式兜售其商品或想法。在每种场合下他的活动都由一系列关系决定，包括与某些商业或工业企业，与学校或宗教机构，与政治社团或娱乐组织机构的关系等。他在这些机构中或是官员或是普通职员。如果我们调查个人的日常行为，或男或女、或老或少、或健康或体弱，都能发现其生存的所有阶段必须都与这种或那种由我们的文化进一步细分的组织化活动系统相联系。这些系统汇聚在一起，就实在地构成了我们的文化。家庭和企业、住宅和医院、俱乐部和学校、政治总部和教堂，无论在哪儿我们都能找出一个地方、一个群体、一套规章、技术规则以及一种宪纲和一种功能。

此外，更全面的分析还能表明，在每种场合下，我们的分析都有一个非常确定的客观基础。在研究属于特定环境场景中的特定物体时，该物体如建筑物、设备和资金等，都被囊括在制度中。我们也发现若要了解一个运动俱乐部或科学实验室、一个教堂或博物馆，就必须熟悉协调其成员活动的法律、技术或行政管理规则。管理此处提到的任何制度的人员（personnel）都必须作为一个组织化的群体来分析。这意味着我们必须指出等级制(hierarchy)、功能分工和每个成员的法律地位，以及他与其他人的关系。而且，规则或规范总是表述出来用以定义理想行为。参照实际表现来检验这种理想状态，是从事科学田野工作的人类学家和社会学家一项最重要的任务。因此，在我们的分析中，我们总是要清楚而明确地在规则或规范与实际行动之间加以区分。

任何此类活动系统的组织都意味着对某种基本价值和法则的接受。人们组织起来总是为了一个自己所接受、群体所认同的目的。即使考察一个犯罪团伙，我们也能发现他们拥有自己确定其目的和意图的宪纲，只是整个社会——尤其是其法律和秩序机构——认定这样的组织为犯罪，并作为危险组织而予以侦破、根除和惩罚而已。我们由此而再次清楚地看到宪纲是群体所承认的目的，而功能则是活动的整体效果，这两者必须清楚地区分开。宪纲是由成员所接受、共同体所界定的制度观念。功能则是制度在整个文化配置中的角色。这是研究原始或发达文化的社会学家的定义。

简言之，如果我们要对自己的文明或任何其他文明中个体的存在作一描述，就得将个体的活动与组织化生活的社会配置，即与盛行于该文化中的制度系统联系起来。另外，依据具体现实对任何文化的最佳描述都在于列举和分析组成该文化的所有制度。

我要说社会学研究的这种方法乃是一种既成事实。它一直被

历史学、经济学、政治学或其他社会科学分支的研究者们在评估文化和社会时所实践，只是其表现通常不甚明显。历史学家主要研究的就是政治制度。经济学家当然关注为商品的生产、销售和消费而组织的制度。那些研究科学史或宗教史，或向我们提供知识和信仰体系的比较分析的学者，其较为成功地探讨的也是作为组织化实体的人类知识和信仰现象。然而在论述通常所谓的文明的精神方面时，关于社会组织的这种冷静而重要的方法却还没有受到持久的重视。哲学思想史、政治意识形态史、发现史或艺术创作史都经常忽视这样的事实：即任何形式的个人灵感，除非它能抓住群体的民意，且以物质表达方式来实现这灵感，并因此而体现在一个制度之中，就不能成为一种充分的文化现实。

另一方面，经济学家有时容易低估这样的事实，即尽管生产和财富系统确定无疑地决定人类生活的全部表现，但其本身也由知识和伦理系统所决定。换言之，认为一个系统中的经济组织制度是文化的最终决定因素的极端马克思主义立场，似乎低估了此处分析中阐明的两个基本观点：第一是先钢的概念。据此我们看到任何生产系统都依赖于知识，依赖于全方位文化要素所决定的生活水平，以及法律制度和政治权力；第二是功能的概念，据此我们看到分配和消费正像依赖于生产组织本身一样地依赖于整个文化特性。换言之，我们在此提出的分析坚决主张：在任何社会学科的特定话语（discourse）世界，都应当与文化现实的其他方面做相当程度的交叉（cross - fertilization），以避免原质论（hypostasis）和对所谓第一因或真实因的探求。

即使离开自己的文化而转向任何其他一种较少为人知和更为奇异的文化，我们还是会发现完全相同的状况。中国文明与我们的不同在于其家族组织及其与祖先崇拜的关系；在于乡村和城市结构的差异；在于氏族体系的广泛存在；当然也在于该国的经济

和政治组织。研究一个澳洲部落，我们就必须追踪那里的家庭小群体和包含着婚姻级别、年龄级别和图腾民族的部落游群(horde)。只有当我们将社会组织与其物质环境挂钩，只有当我们能搜集到来自每个群体的规则的符码（code of rules)，并证明它如何由当地人从某些普遍原理中推衍出来，而后者又总是具有先例和原始启示的神话、历史或传奇为背景时，我们对任何这样一个单位的描述才能取得意义并能被人理解。将活动的一般类型与它们对整个生活的影响联系起来，我们就能评估每个组织化活动系统的功能，因而表明它们是怎样结成一体而为当地人提供食物和居所、提供秩序和训练、提供环境导向系统以及提供使这些人与自己的普遍命运和谐相处的信仰。研究印度半岛高级和较原始文明的学者，应该联系婆罗门教来分析种姓制度，结合佛教教理来研究其衍生的寺庙。通过观察乡村社区、手工艺、市场和工业企业，研究者会逐步理解并能解释这些当地人怎样从他们的环境资源中谋求生计。

可见，无论是原始的，还是文明的共同体，我们首先看到所有有效的人类行动都导致组织化行为。我们开始感到这种组织化行为服从于一个确定的分析框架。我们或已认识到制度的类型，或组织化行为的单元在文化变异的广阔范围内显示出的某些根本相似点。因此我们现在可以着手给制度的概念下一个清楚的、类似于图表式的定义。我认为它正是文化分析的合法单元。

6. 组织化行为的基本单元

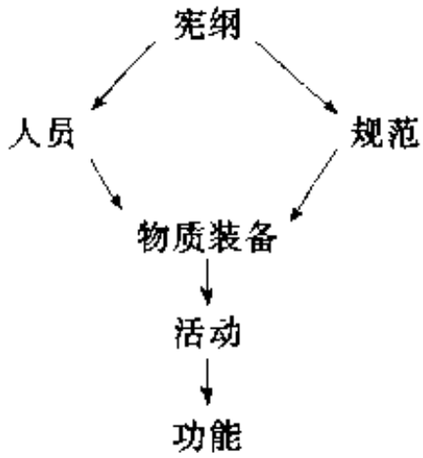
为了使前述分析更加确切并且在田野工作和理论中更可操作，我们最好用图表形式来展示，对我们从中得出的各种概念给予明确定义，并用尽可能充实和具体的通用类型清单来补充它。我们一直努力阐明的概念是有目的活动的组织化系统。我们首先

讲过，人是出生在或进入到先期形成的传统群体中的。否则，他们自己也会尽早组织或构成这样的群体。我将把人类组织起来或进入已经存在的组织所追求的价值体系定义为制度的宪纲。我将把制度的人员定义为依据确定的权威原理、功能分工原理和权利与义务的分配原理组织起来的群体。一个制度的规则或规范则是由其成员所接受或被强加的后天习得技能、习惯、法律规范和伦理指令。或许已经显而易见的是，人员的组织及其派生出的规则的性质都与宪纲有明确的关系。在某种程度上，人员与规则都视宪纲而定并从宪纲衍生而来。

我们的整个分析一直在强调一个重要的事实：所有组织都始终基于物质环境场景并与之紧密相联。没有任何制度悬于空中或以模糊不定的方式在空间中漂荡。它们都拥有一个物质底层(material substratum)，即以财富、器具形式而存在的环境装置特定部分，还有一个产生于活动的增益部分。依据宪纲而组织起来，通过社会化和组织化协作而行动，遵循他们特定行业的规则，使用他们手中的物质装备，群体从事其为之而组织的活动。

活动和规则的区别清晰而明确。活动依赖于成员的能力、体力、诚实和善意。它们必定与规则相背离，因为规则代表的表演的理想，并不一定就是现实。此外，活动体现于实际行为；规则常体现为箴言、文本和条例。最后，我们引人功能的概念，即组织化活动的综合结果。它与宪纲有区别。宪纲即目的，是人们要去获取的传统或新生目的。这是基本的区别。

下面的图表给我们的论点提供了一个具体和有助于记忆的说明。它不应被当作神秘的精怪，或魔术般的护符。它只是以浓缩形式联结当前分析，以及将我们在当前分析中提出的各要点之间的关系深印于大脑和记忆的方式。它也旨在清楚说明任何类型的有效活动都必须且只能以一种方式组织起来，从而使之在文化上



稳定，即被纳入群体的文化遗产之中。

当然，图表中体现的我们的分析结果确乎雄心勃勃。它代表着以下几个命题。每个制度——即活动的组织化类型——都有确定的结构。对一个制度的观察、理解、描述和理论性的论说，都必须采用这里提出的方式来分析，而且只能采用这种方式。它适用于田野工作和不同文化的比较研究，也适用于应用人类学和社会学难题。实际上，它适用于以文化为主要研究对象的任何科学研究。除非将要素、“特质”、习俗或观念置于其相关的和真正的制度环境中，否则，它们就难以被界定，也不能被界定。因此我们坚持认为这样的制度分析不仅可能而且必不可少。这里的主张是：制度乃是文化分析的真正单元。我们同时主张，任何基于孤立特质或特质丛的讨论或例证只要违背了制度整合的原理，就必定有误。

然而，为了更全面地证明制度结构普遍存在于所有文化，并且存在于每种文化表现之内，我们最好先提出另一个宽泛但是重要的概括。我主张，尽管家庭、国家、年龄群或宗教圣会等制度在不同文化之间存在差异，在某些情况下，甚至在同一文化内也会有所不同，但仍有可能拟出一份代表任何和每个文化的类型或类别清单。换言之，我认为，以生育、教育和家内合作为主导关

系并基于永久性婚姻契约的家庭和活动类型，可被列为一项文化普同要素（cultura universal）。让我们尝试构拟这份清单。可以想象这对任何前往未曾研究过的野蛮或文明地区，去追踪、观察和记录组织化行为的相关类型的田野工作者，都是一种有用的设计。对于比较研究，不论其取向为进化论、传播论还是历史论路线，它都是一种有用的尺度。它还能在一定意义上构成证据，来证明每个文化都必须涵盖人类通过具体和组织化，有目的联合而结为既成活动群体的基础。

为了构拟这份清单，我们最好先考虑将人们聚集整合为永久性群体的普同性原理。我们首先看到的事实当然就是生育。在所有人类社会中，生育，即夫妻关系和亲子关系，导致规模虽小却极其重要的群体的产生。因此，我们可以讨论生育的整合原理即亲属关系原理，亦即血亲关系和姻亲关系。在此题目下，我们得列入包括婚姻契约、继嗣规则和家庭组织的法则。亲子关系（parenthood）纽带，即父母与子女的互惠关系，总是得到延伸，并因而导致扩展亲属群体的形式。它们或者是父权（patriarch）或母权（matriarch）之下的复数个体家庭的聚合，或者属于所谓类分式亲属群体，通常被称为氏族（phratrg）、亲族（sib）、父系氏族（gens）或胞族（phratry）。众所周知，在父系（patrilncal）与母系（matrilineal）继嗣、从父居（patrilocal）与从母居（matrilocal）婚姻、二元体系（dual system）及多重婚配（multiple coupled）的氏族体系等等之间，有着诸多显著区别。尽管人们对于婚姻和家庭的“起源”，对于类分式亲属体系的氏族、语言和其他表现的真正意义存在各种争议，但事实仍然是：一个称职的田野工作者如果不熟悉原始家族生活的普遍理论，继嗣和亲属关系的法则以及扩展亲属群体的形成，就不可能研究一个部落。因此，我们应当以浓缩的速记方式指出，在生育的社会整合原理

下，必须研究婚姻、继嗣和亲属的法则及其对社会结构的所有影响。

群体形成的分群（grouping）的另一条通则是接近（propinguity）和接触（contiguity）。社会生活的本质是合作。当人们相互近在咫尺时，只能交换服务、一同工作以及在任务和才干上彼此依赖互补。另一方面，邻里间必须就许多问题达成某种协议。他们必须界定居住权以及对公益性物品和设施的使用。遇到危险、灾难或紧急事务时，他们必须联合行动。最紧密的邻居群显然是家户（household），故此这个系列也是始于上面讨论的同一制度。然而我们也总有一些组织形式包含了大量的家庭和其他亲属单位。地方群体（local group）可能包括游群、定居村庄（sedentary village）、领地群体（municipality）或村镇，或者仅仅是零星的房舍（hamlets）或住宅（homesteads）的组织。然而正如以上指出的，组织具有绝对的好处，而且没有组织则不可思议，因为那将会使一系列热点问题得不到解决。因此，我们总是可以在最广泛意义上确定我们称之为领地群体或地方群体的制度。与亲属关系原理一样，接近的原理也能扩展几步。这样一来，一个更大的范围就进入了视野。我们可以同时或逐一地述及地区、区域、省份，并始终牢记只要它们确切地组织起来，就可以将其列为制度。这种潜在合作，交换服务和利益共享群体的最大空间单位应当就是文化意义上的部落。

区分和整合的另一条自然原理与人体生理学和解剖学相关。这方面，人们在性别、年龄上有差别。小面言之，在特定的内在残疾、缺陷或病理状况上也有差异。如果一个在联合全部男性而排除全部女性的基础上建立的组织得以确立，我们就能说那是个制度化了的性别群体。这通常作为其他活动的附产品而发生，即使在原始部落中也存在着男、女间集体的功能分工。比如一些澳

大利亚部落内部颇为罕见地存在着男性和女性图腾氏族的截然划分。更常见的情况是依性别而建立的组织常常与列举于此的其他系统，如年龄组群或年龄级别相关。这种现象分布广泛，在某种意义上也可说是普同性的。它普遍存在于最原始的文化直至我们现代的西方文明。在此前提下，人生的某些阶段被划定出来。而对应于这些阶段，人们对社会环境的依赖又有不同：从训练和学习的婴儿期和一定程度的儿童期；介于性成熟和婚姻之间的青春期；部落的正式成员期（full tribal membership）；以及最后的老年阶段。最后这个阶段可能会对部落或民族事务产生重要影响，因此民族志还专门有个杜撰词汇，叫老人政治（gerontocracy）；但这一阶段也可能仅仅意味着老年男、女实际上处于部落生活主流之外，单调地打发时日而已。在一些文化中，体质或精神变态者如性倒错（sexual inversion）、癫痫或歇斯底理倾向，成为构成群体组织的基础，有时与萨满教相关，有时则部分地形成法外族（outlawed caste）。

结社原理，即个体自发的志愿结群，必应与前面阐述的原理相区别。秘密社团、俱乐部以及娱乐团体或艺术会社的成员都依据这一原理行事。这里我们又有制度现象的一个新类型，其初级形式可见于最原始的人群，贯穿于进化的各个阶段。而在我们自己的文化中与在波利尼西亚岛民和西非黑人中同样显著。这里，如同前面描述的年龄级系统一样，我们通常还有一套启蒙仪式（initiation rites），往往是经济的一个插曲，它有时严格保密和神乎其事；有时则向大众公开。

整合的第五条重要原理基于职业能力、训练和偏好，其重要性随人类的进化而增加。显然这一类型要抽象得多，因为不同文化间职业、训练和典型活动的差异远远大于生育或领土需求的差异。然而，我们在此也还是能看到，所有文化的职业制度都与食

品和其他商品的生产、分配和消费相关联。因此我们在最简单的食物采集者中，在狩猎者、渔夫和农民中看到合作团体。我们也会看到巫术和宗教集会，如图腾氏族，看到实行祖先崇拜的亲属群，看到崇拜自然神（nature divinity）的整个部落或亚部落。男女巫师也经常或在现实或在部落的传统信仰中组成专业化群体。

显然，随着文化进步，各种职业任务和专门功能任务逐渐分化，并纳入特定的制度。最低级的原始人也必定存在教育；事实上，教育作为传统技术、价值和观念的传承方式，肯定自从人类起源时就已存在。但它被整合进家庭、地方群体、玩伴会社、年龄级以及使初学者得到学徒机会的手工业经济行会。训练年轻人特殊制度，如中学、学院和大学，是人类最新的成就之一。同理，真正的知识，实际上还有科学，在人类文化的最早阶段就已出现。只是在发展的最高阶段，有组织的研究活动才被制度化。与之并行的还有法律、工业生产、慈善机构以及诸如医药、数学、工会理论和工程等专门职业。在文化的水平很低时，我们就已有了依赖于早期分工形式的最初级的经济、巫术—宗教、艺术和娱乐群体。

地位和等级的区别，阶级和种姓的形成，在文化的最早阶段尚未发生。但随着财富、军事力量、征服以及族群分层的发展，它们应运而生。在后者的意义上，我们甚至可能已经有了可以被制度化的种族原理，这反映在印度的种姓制度，苏丹和东非的两个或三个层级的社会中。也在一定程度上反映在我们自己社会中的各种种族歧视和反种族歧视措施中。

现在若想要考察这些不同的制度怎样和按什么原理整合成确定的、自我包容的整体，我们就必须作一个重要的区分。世界民族志普查可以证明，每个大陆都存在边界明确，我们人类学家称为部落的单元或文化实体。在此意义上，将这种地理上有界的群

体联合在一起的力量是文化的同质性（homogeneity）。在部落边界之内，同一种文化的指令（nrit）畅通无阻。部落民讲同一种语言，从而接受神话和习惯法，经济价值和道德原理中的共同传统。与之平行的是技术和用具、口味和消费品的相似性。他们使用同类型的工具和武器争战、狩猎、捕鱼和耕地，遵照相同的部落婚姻和继嗣法则相互通婚。因此，这种群体的成员能用言语交流；他们能交换服务，也能为共同的事业而动员起来。我们是否可以将这样的文化统一的群体——实际上就是现代意义上的民族（nation）的原型（prototype）或前身——当做一种制度？这仍有待考究。较好的办法可能是将原始或文明的民族都描述为部分自治但又互相依赖的不同制度，在这个意义上，民族性（nationality）就意味着文化统一。

此外，还有一条尚未提及的整合原理。我指的是广义的权威（authority）原理。权威既指作决策和在有争议和分歧的场合作公断的特权和责任，又指实施这些决定的力量。权威是社会组织的核心本质。因而，任何制度性组织都少不了它。尽管如此，仍有一些主要依靠有效力量的使用而整合的制度。我们可以将它们定义为政治制度，并讨论家庭、领地群体、省区甚至经济或宗教群体中的政治系数或政治含量（quota）。然而，这一原理的真正重要性始于军事组织的发展及其在侵略和防御中的使用。作为文化单元的部落可能早在政治性部落依照强力原理组织起来之前就已存在。对于澳大利亚土著（Australian aborgines）或在安达曼人、火地岛人、俾格米人（Pigmies）和维达人（Veddas ）中间，我们无法讨论部落的政治组织，因为它不存在。而在一些较为发达的社区，如在美拉尼西亚人（Melanesia）和讲玻利尼亚语的大洋洲人（Polynesianspeaking Oceanians）中，政治群体或原型国家通常与部落的分支相伴出现。在更为发达的阶段，这两个单位得以重

合，我们可以称之为民族—国家（nation－state）的原型。

无论如何，我们最好还是在作为文化单元的部落与作为政治组织的部落之间做出区分。后者肯定是制度的一种形式，必须以我们分析这个概念的所有要点来界定它。我们将它列入了图表。同时，弄清它在多大程度上与作为文化群体的部落相重合或不重合也相当重要。

现在我们将上述分析压缩成下列简要清单：

普同性制度类型清单

整合原理	制度类型
1. 生育 （由婚姻的法律契约所界定的血缘关系，依据家谱图式的具体确定的继嗣原理扩展。）	·家庭，父母与孩子构成的家内群体。 ·求爱组织（collrtship orgainzation）。 ·法律定义和组织的婚姻，约束两个个体并联系两个群体的契约。 ·扩展的家内群体及其法律、经济和宗教组织。 ·按单系（unilateral）继嗣原理结成的血缘关系群体。 ·父系或母系氏族。 ·相关氏族系统。
2. 领土 （基于接近、接触及合作可能性的利益共同体。）	·领地邻里，如游群、地方游动群队、村庄、房舍群或庄园、乡镇、城市。 ·地区、省区、部落（参照第7类）。
3. 生理学 （性别、年龄和身体缺陷或症状的差异。）	·原始性别图腾群体。 ·基于生理或解剖上的性别区分组织。 ·功能和活动的性别分工组织。 ·年龄群和年龄级，取其有组织形式。 ·原始社会反常者、精神错乱者和癫痫患者的组织（通常与巫术或宗教观念有关）；在高级阶段，为痴人、疯子或先天缺陷者设立的制度。

续表

整合原理	制度类型
4. 志愿结社	·原始秘密会社、俱乐部、娱乐团队、艺术社团。 ·高级阶段的俱乐部，互助互惠团体，公寓，为娱乐、刺激或实现共同目的而组织的志愿协会。
5. 职业和专业（人们为共同利益和充分展现特殊才能取得更大成就进行的专业化活动而形成的组织。）	·初级社会主要为术士、巫师、萨满和祭司组织；包括手工艺人行会和经济团体。 ·文明社会的各种工作间、行会、经济利益群体以及从事医药、法律、教育、宗教的专业人员协会。 ·以及旨在教学的组织化操作具体单位（中学、学院、大学）；旨在研究的（实验室、研究院、学术机构）；旨在司法管理的（立法机构、法庭、警察）；旨在防御和侵犯的（陆军、海军、空军）；为宗教而组织的（教区、教派、教堂）。
6. 等级和身份	·贵族、神职人员、市民、农民、农奴、奴隶的爵级和级序。种姓制度。 ·族群分层，原始和发达社会里的种族或文化区分。
7. 综合 （文化共同体或政治力量整合。）	·作为文化单位的部落与较高发展阶段的民族的对应。 ·区域或小片飞地（enclaves）中（异国少数民族、犹太人居留区、吉普赛人）的文化亚群体（sub－group）。 ·由部落之部分或全体甚或数个亚文化支系组成的政治单元。注意区分作为文化组织的部落—民族（tribe－narion）与作为政治组织的部落—国家（tribe－state）之间有根本性的区别。

以上这份清单总结了本章的论点。如其所示，它无非是些常识性陈述，它所表示的是在每个文化中都能看到组织的某些普遍类型。从民族志观察的角度看，这份清单于研究者有预测价值，因为它迫使观察者肯定或否定地回答一系列问题。如果我们想充分描述一个尚未研究过的文化，就必须把这些问题弄清。

也许有必要再次重申这份清单的理论意义。我们在左栏首先列举了生育、地域分布、生理区别、职业区别，所有这些都构成确定的群体类型，而每种群体类型又都有着相同的总体结构，对此，我们已经在制度概念里加以预测。它还肯定了自愿协会——不论是秘密社团或俱乐部，还是其他目的性群体的普遍存在，肯定了按照文化同质性原理和政治权力原理整合最广泛的合作团体的方式。这对我们认识一个共同体是必不可少的。右栏各条提出了一系列普同性难题，各种文化以各种不同的方式对之予以解决。正是这些难题的解决办法即不同制度类型的功能，提供了首要的决定因素。当然，这些都还有待扩充。显然，如果生育代表每个社会的基本决定要素，那么领地原理就是它的体现形式。它表明要实现某些共同关键利益，空间坐落就是必要条件。这主要是因为人们要合作就必须互相接触。因此我们必须进一步了解特定的职业利益如何产生，它们又如何与人类生活和群体生存的基本要求相联系。

简言之，我们需要更完整地阐述基本需求理论，文化利益衍生理论，以及所有功用性、集体性和合作性行为的环境、社会和技术决定因素理论。只有在更充分地讨论这些难题，并澄清了功能的概念之后，我们才能回到眼前的清单，才能更令人信服地证明我们的制度类型并非武断或虚构，而是清晰地体现了可界定的现实。

7. 文化的功能分析

显然，如果我们想达到我们的科学定义，就必须回答我们在上述分析中所提出而未解决的一些问题。在制度的概念和在每种具体文化都能分析到制度，以及所有文化都有一套作为其主要共同准则的制度类型的主张中，都已经隐含着一些关于过程和结果的通则或科学法则。

仍然有待澄清的是形式与功能的关系。我们强调过每一种科学理论都必须源于观察并导向观察。它必须是归纳的，并且必须能用经验方法来验证。换言之，它必须诉诸可定义的人类经验。它是公共的，即任何一个和每一个观察者都可以获得；它是可重复的，因而可以产生归纳的通则，即可以预测。这些都意味着，在最终的分析时，科学人类学的每一个立论都必须诉诸可用形态来界定的现象。这里的形态一词取其最广泛的客观意义。

与此同时，我们也指出，作为人造的器物，以及作为他达到目的的介质（medium）——一种使他能生活，能确立某种安全、舒适和繁荣标准的介质；一种赋予他能力并使他创造物品、创造超越于动物和机体禀赋之上的价值的介质，在这一切之中并通过这一切，文化都必须被理解为达到某种目的的一种手段，一种功用性或功能性的手段。因而，如果我们的这两个主张都正确，就必须针对形式的、功能的和它们之间关系的概念，给出一条更明确的定义。

通过刚才的分析，我们看到人改变了他生活于其中的物质环境。我们断言如果没有物质基础，没有器物装备，就不可能存在任何有组织的活动系统。我们可以证明，离开对物质的器具、器物和消费品的使用，一句话，离开物质文化基本要素的介入，人类活动的细微迹象都不会发生。与此同时，任何个体的或协作的

人类活动，可以被我们视为纯生理的，即“自然的”或未经教化的，甚至像呼吸、内分泌、消化和循环之类的活动，也都只能在由文化决定其状况的人为环境中进行。人体内的生理过程受空气流通，受营养过程的习性和范围，受安全或危险、满足或焦虑、恐惧或希望的状况等因素的影响。反之，诸如呼吸、分泌、消化、无管腺体之类的生理过程，也直接或间接地影响文化，进而促成诉诸人类灵魂、巫术或形而上学体系的文化系统。在机体与其存在于其中的次生环境即文化之间，有着持续的互动。简言之，人类要依靠规范、习俗、传统和规则才能生活，而这些又是机体过程与人对其环境的控制和重组之间互动的结果。正是在这里，我们看到了文化现实的另一个基本构成要素，至于我们是否称之为规范或习俗、习惯或特点（mos）、民俗或用法，倒无关紧要。为了简明，我将用习俗（custom）一词来包括所有受传统节制和形塑的身体行为形态。那么我们如何定义这个概念，以便理清其形式，进而使之适用于科学方法，并使这一形式与功能相连呢？

诚然，文化还包含一些明显的无形无状，不易直接观察接近的要素，其形式或功能均不明显。我们多少有些信口开河地谈论观念和价值，利益和信仰；我们在巫术和宗教的分析中讨论民间故事的动机和教条性的概念。当研究一种一神教信仰，或神力（mana）的观念，或泛灵论（animism）、前泛灵论（preanimism）以及图腾崇拜的倾向时，我们能在什么意义上谈论形态？有些社会学家求诸于集体制裁（collective censorium）的假设，假定社会是“一个客观的道德存在，将其意志强加于其成员”。但很明显，不能诉诸观察的任何东西都不是客观的。大多数从事巫术或宗教、原始知识或神话分析的学者都满足于内省的个体心理学术语描述。这就再次使我们不能通过观察而在一种理论与另一种之

间，一个论断或结论与其反面观点之间得出一个最终结论。因为我们显然无法观察野蛮人，以及任何其他人的心理过程。因此，我们再次有义务为大致可以称为文化的精神系数（spiritaal quota）的现象界定一种客观方法并指出其他观念、信仰、价值和道德原理的功能。

也许目前，我们已经清楚自己所面对的问题，试图尽量彻底，甚至可能烦琐地进行详细阐述，即确立现象的自性（ideutity），这是每一门科学的基本问题，这个问题仍在等待答案。任何谙熟历史学、社会学或人类学论争的人都不难同意关于文化的科学仍缺乏真正的识别标准，即观察什么和怎样观察，比较什么和怎样比较关于在进化和传播中探索什么的标准。在这门迟到的科学中有一个学派的成员将他们的研究建基于拜日文化（heliolithic culture）的概念① 之上或其周围。反对这种理论的学者直接否认拜日文化是可以在世界各地予以识别的现实。他们对从巨石纪念碑、二元组织（dual organization）、象牙符号、将子安贝（cowrie shell）贝壳解释成性象征为参照物进行的识别，大有争议。事实上，他们对每一项假定的现实都不以为然。

举一个身边的例子，关于主要的功能解释是否必须考虑“社会密度”（social density）、群体团结及其整合、欣快与沮丧等现象，这在功能学派内部也存在争议。某些功能论者认为这都不可识别，而其他人则认为这是真实存在。尽管多数人类学家认为家庭至少是现实中的一个真实单元，它可以识别并遍布于整个人类，是所有文化中的一个普同现象。但仍有为数不少的人类学家否认这个文化形貌（configuration）或制度的确定性。多数人类学

① 拜日文化——播化学派理论中的一个核心概念，认为世界各地文化中的共同要素均与古埃及的太阳崇拜有关，英国的 G·E·Smith 是这一概念的代表人物。——译者注。

家认定图腾崇拜确定存在，而近来的学者 A·A 戈登威塞在 1910 年发表的一篇优秀论文中——我个人认为该论文是人类学研究方法发展的一个里程碑——却对图腾崇拜的自性提出置疑。换言之，他向研究这一现象，追溯其起源、其发展及其传播，以证明在观察和在理论话语中我们可将图腾崇拜视为一个合法单元的学者们发起了挑战。

如此一来，在田野工作和在理论上，以及去思考、假设和应用人类学上，建立识别的标准的任务就可能正是对于人的研究科学化的最重要贡献。让我以田野工作者最基本的难题来考虑这一个问题。田野工作者进驻到一个民族中，他想理解、记录并向外部世界介绍这个民族的文化。他显然要面对一个问题，即识别一个文化的事实意味着什么。很显然，去识别就等于去理解。当我们能解释另一个人的动机、动力和习俗，即他对所在环境的全部反应时，我们就理解了他的行为。不论我们是用内省心理学，并说理解就是对心理过程的识别，还是如行为论者（behaviorist）那样肯定他对环境的综合刺激的反应会与我们自己的经验大同小异，都不能从根本上改变这个论题。作为田野工作方法的一个原理，我最终还是坚持行为论方法，因为这使我们得以描述可观察的事实。然面，在现行和直觉实践中，我们确实也通过自己的内省机制面对他人的行为做出反应。

在此，一个很简单但却常被忽视的原理立即出现。行动，物质场景，以及最直接明显和可理解的交流方式，都是与人的机体需求、情感及满足需求的实际方法密切相关的东西。当人们吃喝或休息，当他们明显地被互相吸引或确定情人关系，当他们在火边取暖、卧于床榻，当他们取食取水以备就餐时，我们不难做出清楚的叙述并使不同文化里的人理解正发生的事情。这种基本事实的不幸结果却是，人类学家们重蹈他们未经训练的前辈的覆

辙，或多或少地忽视了人类生存的那些基本方面，只因它们看上去明显，并合乎人情，平谈无奇，没有令人困惑之处。然而显然，那种一心按奇异、耸人或偏离人类普同行为主线的异域奇俗原则挑选事实也不是科学的选择，因为正是人类基本需求的最寻常满足才与所有的组织化行为息息相关。

我们不难表明，历史学家基本上也是使用类似于生理学的如下论点作为重建的基础：所有人类不能仅靠食物过活，但食物确属首要；每支军队都靠肚子维持，其他大型组织可能也是一样。简言之，历史如同一则著名故事中的名言，可以浓缩为一句话，“他们活过，他们爱过，他们死了。”先有活命，后有哲学（Primum vivere, deinde philosophari）；明智地提供食物和马戏即可使人俯首贴耳的原理；理解，即认识需求是一个系统，其中有些是基本的，另一些或许是人为发展的，但都渴望满足——所有这些短句或原理，都是历史学家进行明智、尽管是基于直觉的构建的法宝。很显然，我认为任何文化理论必须从人的机体需求开始，而且如果它再能成功地联系更复杂、间接、我们称之为精神的或经济的或社会的强制需求（imperative needs）类型的话，它就能为我们提供一套普遍法则。这正是我们在真正科学的理论中所需的。

人类学田野工作者、理论学者、社会学家和历史学家什么时候觉得有必要提供一种基于以假说、有雄心的重建或心理学假设为基础的解释呢？显然是当这些人类行为相对于我们自己的需求和习俗显得奇特和无关时。简言之，就是当人们不再按所有人应为的那样行为，而是实行产翁制① 猎头，剥头皮，崇拜图腾、祖先或其他奇怪神灵时。这类习俗的许多特点都属于巫术、宗教

① 南方民俗。妇女生育时，男性模仿产妇的痛苦和需求并接受提供给产妇的照顾。——译者注。

的范畴，都是由于或看来是由于原始知识或常识的欠缺。人类行为与有机需求的关联越间接与机体相关，就越有可能造成那些为人类学思考提供最大量原料的现象。但这只是部分真实，即使涉及到饮食、性和涉及人体发育和朽坏等现象，也同样存在一些困惑、奇异和陌生的行为类型。食人之风和饮食禁忌（food taboos）；婚姻亲属习俗；过分的性嫉妒或看来完全没有性嫉妒；亲属的类分式称谓及其对生理父亲的无视；最后，表现于葬俗和来世观念上的种种纷乱、歧异和矛盾等等，形成了另一组乍看之下显得完全陌生和不可理喻，其实也是由文化决定的行为。这里，我们显然是在处理一类带有无可避免的强烈情感反应的现象。所有与人类营养、性，以及与包括出生、成长、成熟和死亡的生命周期相关之事，都会无例外地伴以参与者及其同伴的身体和神经系统的生理波动。这再次告诉我们，如果我们要探究文化行为的难题和复杂性，就必须将它们与人体的机体过程和行为的伴生现象，即我们所谓的欲望或动力、情感或生理不安相联系。后者又因为种种原因而必须受文化设置的节制和协调。

我们在这部分论述中还省掉了一个与表面可理解性（Surface comprehensibility）有关的问题。显然，人类行为中还有一个完整的领域要求田野工作者特别地学习并使读者能够认识和理解。那就是每一种文化中的具体符号，首先是语言。这再次与我们已经提出的难题直接有关。具体讲就是确定一个物体、一种姿态、一个音节的符号功能。凡此种种，都必须联系到需求及其文化满足的总体理论上来认识。

8. 什么是人性

（文化的生物学基础）

我们必须将文化的理论建立在所有人类属于同一动物物种这个事实之上。人作为机体必须存在于不仅能保障其生存，亦能使其进行健康和正常的新陈代谢（metabolism）的状态之下。只有群体持续而正常地更新，文化才能继续存在。相反，文化会明显地随着群体的不断萎缩而逐渐消亡。因此每个人类群体以及群体内的每个个体都受某些起码最低条件的制约。我们可以根据一个事实来定义人性（human nature）：即无论居于何处及实践何种文明，人们都必须吃喝、呼吸、睡觉、生育，并且从机体排泄废物。

因此，我们所讲的人性，就是指内在于每个文明及其中所有个体的生物决定因素，即执行诸如呼吸、睡觉、休息、营养、排泄和生殖等躯体功能。我们可以将基本需求定义为群体和个体为了生存而必须满足的环境和生物条件。事实上，两者的生存都要求维持以保持为文化表演所必须的起码健康和活力，并保持为防止人口逐渐减少所必需的最低数量。

我们已经指出，需求的概念仅仅是理解组织化人类行为的第一步。我们曾多次提到，即使是最简单的需求，或甚至最不受环境影响的生理功能，都不能被认为完全不受文化的影响。尽管如此，仍有某些活动生物为环境物理和人体结构所决定，并且总是被纳入每个文明类型。

让我用图表的形式来阐明这一点。下表列出了一连串的关键序列（seguences）。每个序列都被分解为三个连贯的阶段。其中有主要由机体的生理状况所决定的冲动（impulse）。比如，我们能看到呼吸暂时受阻时所发生的机体状况。我们从自身经验都知道这种感觉。生理学家可以使用机体的生物化学过程、血液循环功能、肺的构造、氧化过程和一氧化碳等术语来界定它。与消化过程相关的冲动或食欲也能使用依据内省或个人经历所形成的人

类心理学术语来陈述。然而客观地讲，这方面的科学陈述应该依赖于生理学家，特别是依赖于饮食专家（dietitian）和消化过程专家。一部性生理学教科书能参照人体解剖学和生殖生理学来定义这个本能的欲望。显然这同样适用于疲倦，即暂停肌肉和神经活动的冲动；适用于膀胱和结肠压力，或许还适用于嗜睡，适用于锻炼肌肉和神经的运动冲动，也适用于避免直接机体危险的冲动，如：避免撞击或从高处或陆坡坠落等。避免疼痛也许是一种与避免危险相关的普遍冲动。

所有文化共有的持久关键序列

(A) 冲动→	(B) 行动→	(C) 满足
呼吸冲动、气短	吸进氧气	排除组织中的一氧化碳
饥饿	进食	饱足
干渴	饮水	解渴
性欲	交媾	消释（detumescence）
疲倦	休息	恢复肌肉和精神能量
不安	活动	倦怠满足
贪睡	睡眠	睡醒、恢复能力
膀胱压力	排尿	消除内压
结肠压力	通便	腹部放松
恐惧	逃离危除	安心
疼痛	以有效行动躲避	恢复正常状态

我们在第二栏列出了相应于每种冲动的生理表现。这或许是整个系列中最少受任何文化或动机影响的变量。实际的吸气或进食、交媾的行为、睡眠、体息、排尿或通便等现象，都能用解剖学、生理学、生化学和物理学术语来描述。或者更准确地讲，我们在此能对每个过程做出解剖学和生理学的最低定义，尽管即使在这里也存在某些文化的修正。

我们在最后一栏列出了与原初冲动相关的生理活动的最终结

果。这里我们再次看到，通过中间一栏所列的活动，人体里发生了变化，组织中产生了可以由内省来感受的特定状态，如：放松、消释和满足。从可观察行为的角度看，我们必须将它们定义为机体的平静或向正常的持久性活动的回归，如呼吸，而排泄之后则是其他任务的恢复。相应于性冲动而出现的则是心理学家和生理学家通常描述的消释状态。

然而必须指出的是，这里的交媾既是本能的重要表现和当事双方的暂消释，在特定条件下又是另一个极为重要的生物过程的开端。有效的交媾会导致两个机体中的某一方怀孕。这里我们就有了又一个复杂的生物序列：一个新机体开始形成。它先是在母体中，然后通过与母体分离的动作而出生并开始其部分独立的个体发育过程。无论在母体之内还是后来的个体，其发育过程也是一个生物事实，伴随着一系列冲动和需求，因而也必须被列为文化的生物决定因素之一。但是，我们在这里不能将发育置于冲动这一栏目之下，尽管成长确实意味着一系列的附加冲动，尤其是婴孩时期。并且，它也确实与发育各阶段中某些冲动的出现相关。我们会在下面界定冲动或驱与需求的关系时对此略加讨论。

以上论点旨在确立“人性”这个表达法的意义。我们已经显示：生物决定要素强加给人类行为某些不变的序列，它必须被纳入每个文化，无论其是如何精致或原始，复杂或简单。我们一直强调的事实是所有这三个阶段发生于每个文化之中，并且它们的连锁关系就像每个阶段的最低生理性质一样恒久不变。对于机体的生存而言，这个三阶段关键序列中的每一个都必不可少，而对于事关共同体延续的交媾和怀孕而言，情况就更是如此。这些过程的解剖学、生物学和物理学方面显然不是文化的科学的首要关注。然而，文化研究者大有必要重视文化的这一根本生理基础。出于理论和实践的原因，人类学，以及文化理论研究必须与那些

能对我们的难题提供具体答案的自然科学建立更密切的合作。例如，在研究与食物生产、分配和消费相关的不同经济制度时，饮食学家或营养学家所关注的难题与人类学研究深切相连。营养学家能根据维持人类机体健康所必需的蛋白质、碳水化合物、矿物质和维生素而提出一个最佳食谱。然而，这个最佳食谱又必须参考一个给定文化来确定。因为只有在参考肌肉和神经的活动量、任务的复杂程度，以及特定文化形貌对其成员的潜在紧张和努力的要求时，这个最佳食谱才可被界定。同时，如果我们不参考环境供应力，生产体系和分配上的可行性，营养学家提供的这个理想方式，就不会有任何理论和实践意义。①

让我在此概括一下我在国际非洲语言和文化研究所（International Institute of Afrilan Languages and Cultures）几年的工作中所涉及的的研究类型。当非洲劳工受雇进人欧洲企业——矿山、农场或工厂时，相对于他们必须付出的劳动强度而言，人们经常发现这些工人营养不良。在非洲不同部落进行的专题研究也发现，在种种文化变迁所造成的新压力下，他们过去原本充足的食物供给变得不足。因此，即使在实践和应用人类学里，此处提出的分析也已超出纯粹的想象（desideratum），而进入了实际研究阶段。

然而，这一问题的理论重要性可能导致生物学家与文化研究者在所提问题与所给答案之间做出轻微不同的互换。对于我们的人类组织化行为的比较研究而言，我们有必要向研究人类比较解剖学和生理学及其环境场景的专家们请教如下问题：什么是人类机体保持满意工作秩序的界限？什么样的进食、供氧、温度范围、空气或直接触及皮肤的温度才能保证它？什么才是生育、代

① 注：A·I·理查兹（Richards）博士、玛格丽特·里德（Margaret Reed）博士、雷蒙·弗思（Raymond Firth）博士以及黑利（Hailey）爵士曾对此问题作过研究。——英文编者注。

谢、抵抗微生物，以及与必要相符的起码物质环境条件？关于生存一点，即人口衰减，或一些原始种族和文化或快或慢的消亡以及其他一些种族和文化如何生存的难题，乃是科学的人类学不能推卸的。在此，纯粹的妇产科研究甚至纯粹的生育生理学理论都不够充分。有关整个机体，尤其是神经系统的活动与“生存愿望”（will to live）和“生育愿望”（will to produce）之间的关系，这问题已经有 G·H 莱恩—福克斯、皮特—里弗斯（G·H·Lane - Fox Pitt - Rivers）等研究者以及一些体质人类学家开始涉足，但仍无确定答案。

然而，就目前的分析，我们只需指出，前表所概括的关键序列必须首先予以生物学意义的界定。这一序列与文化的关联首先在于对冲动的重新定义，同时也在于下述事实：一个冲动与文化相关，或如某些行为论者所说，驱力的强化乃是一个恒常的心理学和生理学要素。它通过由传统所决定的范围广阔的活动控制着人类行为。我们将能清楚地看到，这个整体的，高度复杂和分化的文化活动，无论其处于原始或高度发展的水平，都无不或多或少地与此处列举的关键序列直接相关。这当然并不是什么新观念。事实上，作为支配原理，文化哲学或人类行为普通阐释中最有影响的一两个体系，已经选定了我们提出的关键序列中的一两项，并已经尝试证明那就是整个人类的原动力。马克思的体系意味着饥饿→进食→满足这个序列就是人类所有动力的最终基础。唯物主义对历史的阐释部分地强调营养基本需求，部分地强调物质文化即财富，尤其是其生产阶段的重要性。西格蒙德·弗洛伊德及其追随者则将我们谨慎地列为性欲的驱力延伸为性冲动这个有些形而上的概念，并试图将社会组织、意识形态、甚至经济利益的多数阶段都归因于婴儿时期的性冲动驱力（libidinous drives）的固化。在这一过程中，他们还包括了结肠和膀胱的活动，因而

将人类的原初动力的发生缩小到人体腰部以下的区域和过程。然而，事实仍然是人类机体在解剖和生理上虽有差别，但不同的冲动的自主性仍保持不变。每个驱力都控制着一种特定的表现类型，而每个关键序列在很大程度上都独立于其他序列。

至此，形态（form）和功能（function）的问题，我们只能够证明两者都可以在分析的层次上确定。我们的关键序列中的每一项，都有其确定的形态。每一种都可以从解剖学、生理学和物理学上加以描述。什么是源于冲动并导向满足的有效行为？我们在此的最低陈述必须是一种依据于自然科学的陈述描述。这也正是此种关键序列的形态的定义。至于功能，对生理学家而言，它首先是指行动前的机体状况，行动所带来的变化，以及它所导致的宁静和满足（quiescence and satisfaction）的正常状态这三者之间的关系。

在人类行为的这个最简单、最基本的方面，功能可以定义为以适当行动获得对某项机体冲动的满足。显然，形态与功能两者是紧密相连，不可分割的。我们不可能讨论一个而不考虑另一个。例如，在呼吸过程中，关于人体的“形态”也许看上去只是吸进空气。但如果周围的空气氧气不足，或充满一氧化碳或某种有害气体，其效果就会与吸进新鲜空气大为不同。在此我们能说同样的形态显出不同的功能吗？显然不能。在我们对形态的定义中，我们不仅包括了关键序列的主要行为本身，同时也涵盖了机体的最初条件、环境状况，以及行为的最后结果，并以机体在与其环境因素的互动中所产生的变化为着眼点。当有害气体进入肺部时，其微生理过程（micro－physiological processes）的形态显然不同于氧化过程。换言之，我们在此处所看到的功能会有所不同，因为整个过程的形态已被改变。这里，相应于外在行为的形态，所显现的不是机体呼吸一段时间后，由于氧气的更新而达到

的正常满足，而是晕倒的状态。因而整个活动和组织的状态方面就绝然的不同。我们可以说与形态方法相对应的是对关键序列的观察和记录的陈述，而功能则是用从物理学、生化学和解剖学抽取的科学原理对已发生之事的再陈述，即对机体和环境事件的全面分析。由于这两个概念对应不同的观察方法和操作程序，对两者加以区别就合情合理。正如前表所列任何一项关键序列所显示的那样，对人类行为的分析不能忽略两个概念中的任何一个。

人类学家研究的各种冲动不限于物理学和生物学提供的最低定义，而是业已纳入文化之中的各种机体行为状态。另外，他必须重新定义形态和功能这两个概念。两者对于他都呈现出格外的复杂性，并且呈现出某种需要求证的（less self－evident）价值和效用。

9. 文化需求的衍生

至此，我们已经知道人性把特定的决定因素强加于行为的所有形态之上，无论它是如何地复杂和高度组织化。这包括许多关键序列，它们对人机体健康运行和整个共同体来说不可或缺，并且必须纳入组织化行为的各个传统体系。这些关键序列构成了许多文化过程、产品和复杂安排的明确要点，它们围绕每个序列而成立。我们也看到形态和功能的概念已被参照一个关键序列而定义为不外乎机体表现本身。

现在我们考虑冲动、活动和满足文化场景（cultural setting）之内的实际发生。讲到冲动，很显然的是，每个人类社会中的每一种冲动都是由传统形塑而成。在动态形式上，它仍表现为一种驱力，但却是已被传统所改变，塑造和决定的驱力。以呼吸为例，它发生在有限空间内，如房屋、山洞、矿井或工厂里。这里，我们可以说在肺对氧气的需求与人在睡觉、工作和社会聚集

时的整体保护的需求之间，存在某种妥协。人对温度和通风的要求必须由文化设置来满足，特定的传统调整或机体适应于是发生。众所周知，即使在欧洲文化里，人们对于相对于温度而言对新鲜空气的重视，在英国、德国、意大利和俄罗斯也并非一致。另一个使吸人氧气满足肺部需求这一简单冲动变得复杂化的原因在于，呼吸器官在很大程度上也是说话器官。为进行公共演说、经咒诵读和歌唱而做的深呼吸妥协和调整构成又一个领域，其中的文化性呼吸（cultural breathing）不同于单纯的呼吸动作。在那些将呼气，尤其是近距离的呼气，视为危险、无礼或可恶，而将带杂音的深吸气视为尊敬或顺服标志的文化里，和礼节相关的信仰、巫术、宗教与呼吸之间的互动，对呼吸生理提供另一套共同决定因素（co－determinant）。

在饥饿或食欲，即准备进食方面，文化决定是一个熟悉的事实。对于什么才算是好吃、可吃和道德的限制；有关食物质量、原料和预备的巫术、宗教、卫生和社会禁忌；确定食欲的时间类型的习惯常规——所有这些都可从我们自己的文明，从犹太教或伊斯兰教、婆罗门教（Brahminism）或神道教（Shintoism）的规则和原理，以及从每个原始文化找出例证。经常和普遍存在于有限范围之内的性欲，也同时受到种种最严格禁条如乱伦禁忌、暂时禁欲以及暂时或永久贞洁誓言的约束。独身生活，至少作为一种理想要求，显然把一种文化中的某些少数人从性关系中排除。但作为一个永久性规则，它显然不能出现在整个共同体中。性冲动得以发生的具体形式深受解剖学干预（如割礼〈circumcision〉阴闭〈infibalation〉，割除阴蒂〈clitoridettomy〉，以及乳、脚和脸部划痕〈lacerations〉的矫正）。性对象的吸引力受经济地位和等级的影响。而且，性冲动的综合反应还涉及配偶作为个体和作为群体成员的可欲性。我们能同样容易地发现疲倦、嗜睡、干渴和不

安要由诸如责任的要求、任务的紧张、活动节奏的规定等文化要素所决定。相似的因素同样也影响膀胱和结肠压力，以及疼痛和恐惧的冲动。事实上，关于疼痛，几乎所有文化史和民族志资料的基本常规因素都证明：由于宗教热忱、爱国者的英雄主义或清教徒的模范毅力而获得的中枢系统改变，能使忍耐和抵抗力近乎无限地提高。

简言之，把导致最简单生理表现的冲动，视为最终受生理必然性的决定，而无视它同样具有高度可塑性并由传统所决定这个事实，就将一事无成。我们也看到在文化条件下简单的生理冲动为什么不会存在。呼吸总是与发音器官，总与数人共享的空间限制，也总是与可能受到有害或有毒气体影响的空气质量密不可分。文化条件下的进食也不仅求诸于环境供应，而且也是人类分享加工过的食物。一般来讲，这些食物已被聚积和存放一段时间，并且总是一个群体组织化的分工活动的结果，即使最简单的采集方式也不例外。共同进食意味着数量、习惯和礼仪等条件，并由此派生一系列共食的（commensalism）规则。从各方面讲人类的交媾都不是一个可以随地进行而不考虑他人感受或反应的行动。事实上，当众交媾极为罕见，这或是作为一种性变态对社会规范的直接违背，或更为罕见地作为复杂的巫术或神秘仪式的一部分。在这种情况下，交媾实际上已成为生理事实的文化运用，而不再是生物性决定的简单冲动的满足。作为肌肉或神经活动的休息、睡眠，以及恢复精力等动作，都要求有特定环境、物质器具对象，还要有共同体安排或许可的特殊条件。在最为简单或者高度复杂的文明里，排尿和通便都在很特别的条件下进行，并且有严格规则体系的制约。许多原始人由于巫术的原因或对妖术的恐惧，也由于其认为人体排泄物危险的观念，对排泄做出的隐密和独处规则比文明的欧洲更为严格。以上一切都能说明动作，即

某个关键序列的内核，也受到了文化的制约、界定和塑造。

显然，这也同样适用于关键序列的第三阶段，即满足。它同样不能仅仅以生理学来界定，尽管生理学能为我们提供最低定义。“饱足”（satiety）无疑是人类机体的一种状态。然而一个误食自己的图腾动物而满足饥饿的澳大利亚土著，一个误食了猪肉而得饱的正统犹太人，一个被迫吃牛肉的婆罗门，都会产生生理性症状，如呕吐、消化紊乱以及据信是因违规而受罚的病症。违反乱伦禁忌、通奸或违背神圣的贞洁誓言的性行为所达到的满足，同样会产生由文化价值所决定的机体反应。这证明在文化行为里，我们不能忘记生物性，但也不能仅仅满足于纯粹的生物决定论。谈到呼吸，我们可以指出分布广泛的“邪气”（evil effluvia）或危险气体的信念，意大利语将之表述为“瘴气”（mal aria），它通常所指的并非实际上危险的挥发性物质，而是指文化决定的范畴。尽管如此，它仍会导致病理后果。

因此，我们看到体现于关键序列表中的单纯生理学考虑是一个必要起点。但当我们考虑人类在文化条件下满足其身体需求的方式时，它就不够充分了。首先，显而易见的是，当我们把一个组织化人群看成整体，把一个文化与实行该文化的民族一起考察，我们就必须结合个体，组织化群体，传统的价值、规范和信仰以及多数的欲求（urges）得以满足的人工环境，来考察每个关键序列。驱力（drive）的概念最好从人类行为分析里略去，除非我们明白我们对它的用法必须与动物心理学或生理学不同。由于概念的差异最好能用术语上的差异来区分，所以我就用动机（motive）来代表在特定文化里确实存在的欲求。此外，我们必须重新界定生理学最低限度的概念，即生理动机能够从中得到调整但又不至于迫使一个文化里的文化成员机体退化或人口枯竭。因此，相对于动机时，我们使用需求。我们要说明这个术语不是关

于个体机体，而是关乎共同体及其整个文化。借助于“需求”，我就能理解存在于人类机体，文化背景，以及这两者与自然环境的关系中的条件系统。它们是群体和个体生存的充分而必要的条件。因此，一项需求就是一套限制性事实。各种习惯及其动机、习得性反应和组织的基础都必须如此安排以使基本需求得到满足。

然而，当我们直接具体地讨论这个概念，并制成一幅只是间接地与我们的冲动图表相应的需求图表时，它将会更清楚地显现出来。

10. 基本需求与文化回应

为简明起见，我们画出下列基本需求和文化回应表。它的用词尽量简单。但由于它仅是个条目提纲，所以我们需要详细描述每一条目，从而为每个缩写标签提供一个定义。

(A) 基本需求	(B) 文化回应
1. 新陈代谢（metabolism）	1. 营养补给（commissariat）
2. 生殖	2. 亲属关系
3. 身体舒适	3. 居所
4. 安全	4. 保护
5. 运动	5. 活动
6. 发育	6. 训练
7. 健康	7. 卫生

“新陈代谢”一项是指进食、消化、相关分泌、营养吸收和

废物排泄的过程。它以几种方式与环境因素以及机体与外部世界的互动相关。这种互动由文化所限定。也就是说，我们在此把前表中分别陈述的几种要素压缩成一类。固体食物、饮料和氧气的供给均由新陈代谢过程决定，排泄过程也不例外。个体的这种活动同样有赖于环境。依此类推，我们就不必对饥饿的冲动、呼吸的节律或干渴的感觉多费笔墨。我们在此关注的是，当社区被视为一个整体时，其中的每个机体都需要特定条件来保障自然物质的供给。有了这些条件，消化过程才能进行，终端过程的卫生安排才能实现。

同理，谈到“生殖”时，我们关心的既不是个体的性动机、性冲动，也不是其在一些特例中的实现。我们在此只是简单地说明，为补充社区成员的数量，生殖必须以数目上足够广泛的方式进行。

对“身体舒适”一项的简单说明是：它指温度范围、湿度比例和避免有害物质接触身体。这些使得循环、消化、内分泌以及新陈代谢这样的生理过程能够以纯物理的形式延续。温度范围可能是最重要的因素，因为机体对风、天气、雨、雪或长期潮湿的接触在很大程度上要通过温度。

“安全”是指使身体免受机械事故、动物或他人袭击的伤害。这里很显然的是，谈到驱力时，我们关注的是行为对危险或疼痛反应的大致类型，对此我们以前曾有讨论。这里我们指出，在多数机体不能防止身体伤害的状态下，文化及其群体将不能生存。

“运动”一项指出，活动是机体的必要，也是文化所不可或缺。我们以前讨论的肌肉和神经冲动与这里表述的需求定义有明显的差别。这里，我们关注的是人们群体生活和合作的一般条件。在此条件下，一群人生活合作，多数成员在任何时候，以及所有成员在某些时候，必须获得一定范围的操练和传授。

关于“发育”一项，在我们的冲动清单中曾有讨论，但却不能固定下来，而应在这里有合法位置。它断言，由于人类在幼年要依赖他人，由于成熟是个缓慢、渐进的过程，又由于人到老年比其他物种更缺乏自我保护能力，所以长大、成熟和衰老的事实就把一些普遍而又确定的条件加之于文化。换言之，如果人类像其他许多物种那样让自己的初生婴儿自谋活路，那就没有群体能够生存，也没有文化能够延续。

最后，我们把“健康”列为一项普遍生理需求。这一项能否成立尚有疑问。显然，健康涉及到其他所有项目，第二项或可例外，但即使在那里，保护生育过程免受外部危险的可能伤害也是卫生程序的一部分。实际上，如果我们从普遍和积极的角度给健康下定义，那就应该是在正常状态下适应能量输出的机体的维持。将它单列一项的惟一理由在于健康受损后就必须恢复。既然我们的所有项目都是积极的，“疾病”就不合宜，因为“疾病”不是其对应即健康决定的生理需求。假如将该项理解为“疾病或病理条件的减轻或消除”，则该项目可以成立，因为它确实把某些限定条件加于人类社会，并引起特定的组织化的回应。

确实，整个双栏图表中的每对平行项目在阅读时都不可分割。对我们的需求概念的真正理解意味着它与获自文化的回应直接相关。当考察任何一个尚未衰退或完全解体，而是在正常运行中的文化时，我们都能看到需求和反应是直接相关和相互协调的。对食物、饮水和吸氧的需求从来不是孤立的，驱使单个机体或整个群体盲目搜求食物、饮水或氧气的推动力量。人们也不是把身体舒适、运动或安全的必需品随时携带在身。处于其文化环境中的人们，每日醒来就已有了吃早饭的食欲，同时也有着一顿早餐等着他们或有其他可用于做饭的材料。作为例行程序，食欲及其满足同时发生。除非事出意外，机体通过护身的衣服、供暖

的房间或居所里的明火，或者通过走路、跑步或经济活动中的必要运动，来保持必要的温度范围。很显然，机体已经过调整，所以在每种需求的领域里都发展出了特定的习惯。于是，通过文化回应的安排，这些惯例化的习性就由组织化的满足程序满足。

正是在这里，人类行为研究开始义无反顾地与单纯的生物决定论分道扬镳。在指出每个关键序列内的冲动都要由文化影响来重塑或共同决定时，我们就已经把这一观点说得相当明确。作为人类学家，我们主要感兴趣的是在原生的机体驱力下，特定品味和偏好、性的吸引和享受身体舒适的方法等习惯性反应得以发展的方式。

我们也对各种文化回应的构成方式感兴趣。我们在此可见这些回应绝非简单。为了持续提供营养物、家具、衣服、建筑材料、房舍、武器和工具，人类不仅必须生产人工制品，还必须发展技术，即规定的身体动作、价值以及社会组织的形式。我们最好还是逐一讨论右栏所列的各种文化回应，看它们在组织和文化结构的细节中是什么情形。

（1）营养补给。从这里的营养需求的直接满足入手，我们将看到人类吃、喝并非直接诉诸自然，亦非孤立状态，甚至也不是单纯的解剖学或生理学表现。如果考察最初级的原始人，如澳洲土著部落、火地岛民（Firelanders）的小群体，或者考察高度发达的美国或欧洲社区，我们会碰到共餐（commensalism）的事实。人们经常坐在专供进餐的垫子或地上，围着一堆火或一张桌子，或在酒吧里，一起进餐。我们会发现，在所有这些地方，食物早已备好，即已经过挑选、烹调、烤制、调味等。一些物理器具被用于进餐，进食方式也很讲究，用餐者的社会条件也都有细致的界定。实际上，我们可以证明，在每个人类社会中以及关于任何社会中的任何个人，进食行为都发生在确定的制度内：它可以是

家户、一个商业饮食网点或是一个招待所。它总是一个固定的地方，有一个供应或制作食物并创造消费机会的组织。厨房通常与卧室分开，甚至在原始共同体也是如此。有时，食物是在家里制作，然后再送到男人公房或妇女俱乐部以供享用。储存食物的地方通常是一个商业或公共机构。但即使只是将做好的食物运送给最终消费者，也总由一系列相当复杂的组织化活动系统，即制度来完成。在我们自己的文化里，烹调可能发生在数千里之外，如鲑鱼在阿拉斯加，或龙虾在南非，或螃蟹在日本制作和罐装，然后通过庞大商业序列中的几个环节运送给消费者，使他能在郊游时，甚至独处时，开罐享用其内容。然而这个行动无疑与工业化的食品制作和销售企业的复杂链条相关联，并因之而成为可能。

要表明食品生产及其分配是组织化的行为体系，并证明它们构成部落或国家营养补给的一部分就更容易。说到对大型企业的控制、征税，有时甚至是组织、部落或国家也时常插手其事。一方面，在某些文化状态下，食品生产、分配、制作和消费是在同一制度——即家户内实现。即使在高度发达的文化里，例如一个偏远农场必须依赖自己来生产大部分必需品，至少是食物时，情况即是如此。引人注意的是，大多数原始农业社区的情况却未必如此。正因为那里使用的是原始技术，所以通常有必要相互支持并交换服务和货物。

我们已经看到，文化对新陈代谢的某个或某些需求的反应构成了一套制度。此处列举的制度往往并不是仅仅关乎营养而不及其他。同时，正是家庭和家户的构造本身使得这种群体必然成为消费过程——往往也是食物制作过程——的主导场所。如果我们细想这些事实，即就很显然：在营养有赖于一整套制作活动和相关制度有被运作的情况下，每个可能在任何地方破坏这种运作的因素都会影响营养的满足。因此，为整个过程的顺利运作所依赖

的所有条件，对于进食、咀嚼、唾液分泌、吞咽和消化这些生物性动作就都是必要，甚至是必不可少的。

在那种人口密集达到某种程度，因而使极其复杂和高度组织化的食物供给在所难免的共同体内，决定这种供给程序有效运作的所有要素对于终极结果就有同等的重要性。在一个勉强维持生存的原始部落里，复杂性会少些，但严苛性依然，甚至会更大。那里没有剩余，也指望不上其他替代，因而文化必须在极限条件下不断地、坚韧地，调动所有构成因素坚持不懈地挣扎。我们在此看到，文化回应的效率，以及它向人提供较多食物——经过烹调和其他准备而更适口和更易消化——的事实，是如何通过把新的限制和要求加之于人类行为而索要其代价。无论简单还是复杂，生产食品时，农业要有农具，狩猎要有武器，渔捞要有网罟或渔梁。保存、贮藏和烹调食物时还要有另外的器具。简言之，这里指明的作为食物供应的整个过程系列，等于是添加了一个衍生却又不可缺少的必需品清单。它不亚于一份物质器具、装置或机器的广泛目录。一旦这些用具有失灵或有损坏，就会要求更新。从组织化食品供给的运作中，我们看到其中不可避免的后果之一就是直接的生产活动还会节外生枝，即为了从事食物生产和食品保存，还要制作食物生产和食品保存的工具和器具。

除此之外，如同我们所见，由于营养发生在组织化群体和组织之中并要通过它们来实现，所以我们在此就有了另一个要素，即为了秩序的行为和制裁的最低规则以及部落的法律和习俗。为了保证整个活动序列顺利运行，这些规则就必须建立和维持。食品供应过程中的每个分解的活动，从播种、捕猎一直到撒咬、咀嚼和吞咽，都要中规中矩，涉及每个分步活动中的技艺的行为规则。根据贡献来界定所有权的法律规则，其对于制度都如对于物质功能一样必不可少。事实上这两者也密不可分。一个物体，不

管是个炊具或挖掘棒，还是盘子或炉灶，都必须技巧地、合法地、恭谨地使用，因为它的效用通常不仅来自技术，也是来自习俗和伦理规范。于是规定的行为又作为文化驱力的衍生需求的一个层面应运而生，它必须在每个人类群体中保持正常的运作状态。

如果我们找寻规范行为得以产生和维持的方式，我们会发现它们存在于两个过程即训练和权威里。因此每种文化必然有逐步传授技术、知识、习惯和道德标准的教育制度。如果没有训练，那么当任何制度的有用人手由于死亡、年老或失去合作能力而必须由新机体更替时，它就无法保持活力。规则的强制实施，以及推动所有训练的后台力量，意味着强力或权威要素。我们可将之界定为政治层面。它存在于任何文化中，并构成教育、经济和司法机制（mechanisms）之外的第四个功用性驱力。

（2）亲属关系。在这个简单条目名称下，我们浓缩了人类文化中的生殖过程。它大概与动物生命中的从配对到生殖的简短时间相对应。人类与动物在交媾上的主要区别无疑由生物性决定，但同样都是出于繁衍的需求。人类婴儿需要父母保护的时间比最高等的类人猿还要长。因此，如任何文化中的生殖，即交媾、怀孕和生产的行为，如果不与基于法律的亲子关系的事实相联系，就不能延续。这种亲子关系规定父母必然照顾孩子很长一段时间，并应该由于付出照顾和心血而获得某些益处。

我们已经讨论了对应于延长的生殖周期的各种制度。在多数社会中，求爱本身就是一种制度，或者作为另一制度的一部分而得到实施。一些原始文化有未婚男子俱乐部或会所、适婚女孩公房之类的物质安排。两者都有关于共居、内部权威的明确规则或关于睡眠、饮食和共同活动的特殊安排和监管制度。与此相关的，还有男女之间单独会面和调情的时机和场所。针对一对或不

同伴侣的关系，还有明确界定的行为规范，和对放任的限制。所有这些被规范的行为都明确地导向两个对象进入潜在的婚姻契约。年轻人相互熟悉，有机会试探对方的工作能力、作为伴侣的品质以及直接婚媾的生理特性。在其他文化中，求爱通常在女方家里举行或由双方家庭作出特殊安排。它总是被组织进一个特定的制度化系统，作为已经组织起来的家户、村社之间的互动安排，或作为舞蹈、庆典或狂欢的吉期。我们从这一切中看到，一个民族志观察者做出的深刻精炼描述，必须包括对有关的物质器具，对相应于地位、组织和财富的人员，对控制各项活动的规则，以及对制裁，即监管相关的道德和法律原则及支持演示礼仪的权威的说明。

婚姻契约确立起一个独立的家户，即使新婚夫妇继续住在女方父母或住在新郎的家里。他们的结合显然受到空间、活动、行为规则以及服从权威等条件的约束。性生活的隐私总是有物质因素的保障。经济合作可能围绕着新建的炉灶和小家进行，或者是对已建家庭的重要增添。无论哪一种情况，这个新的小群体已是一个新制度的核心。我们必须通过对它的物质场景、它体现的规则、新婚夫妇与各自家庭之间的关系以及他们的法律、经济和社会的地位的分析来界定。

很显然，这个新群体即使在生育来临之前，也并非孤立，而是与双方父母的家庭、地方社区甚至更广泛的部落背景有着密切关系。结礼行为和婚姻（connubium）地位都关乎公共利益，因为它们是一种关系。就其多数方式要由习惯法、人员、伦理和宗教信仰等传统来界定而言，人类生存的这个最隐私的方面其实是社会利益关注的直接对象。

随着怀孕和生育过程的展开，婚姻又转化为亲子关系。同理，这个过程从来不是纯粹生理的或私人的。通常都有一套行为

规则要求孕妇及其丈夫必须遵循。它们通常由一套有关新生机体福利的信仰所支持。由于整个社区，特别是男性和女性亲属关心生儿育女和人丁兴旺的事实，所以关于预期怀孕和亲子关系早期阶段的习俗和伦理都是公众的关注所在。

我们在此不必详述从亲子关系延伸出来的派生亲属纽带。很显然，这些都一方面是基本的生物生殖过程的结果；另一方面，在很大程度上它们又是对继嗣、祖先神话的法律体系，以及界定扩展家庭（extended family）、亲属关系群和氏族的法律概念的重新定义。对于生理怀孕和临产过程本身的传统重新阐释——一种把来自亡界、环境和其他社区成员间互动的影响引入生理因素的重新阐释——通过训练和学习，将母性和父性的内在力量转化为离题虽远，却极为强大有力的社会团结纽带。

所有这一切都表明，文化研究者再次有必要把有关生育的生理学和心理学与文化在其中安置和限制生育过程的物理学环境联系起来。对于理解生理如何被转化为知识、信仰和社会纽带而言，求爱、交媾、婚姻和亲子关系的经济基础必不可少。显然在这里的经济一词里，我们包含了物质安排，技术，生产过程，财富的共同拥有和使用，消费事实，以及价值的要素。对于界定经济过程的主体部分，同时也指定婚姻的形式，确立其有效认可并从继嗣角度断定婚姻结果的法律规则，必须精确地予以陈述。换言之，我们必须意识到习惯法、求爱、继嗣、婚姻以及扩展亲属关系的规则是如何形成的，意识到它们在何处顺利运行或在何处发生困难和混乱，并意识到它们借助强制或信仰而得到认可的方式。教育要素深深介入亲子关系的事实是如此明显，我们无需再作广泛论证。简言之，我们可以说：首先，理解文化对于繁衍需求的回应要求对其组成制度——从求婚到部落内最广泛的亲属关系差别——进行连贯的、实质性的分析。既然所有这些制度都有

关联，那么有关它们的任何民族志记述或理论分析，除非能对这种关系以及各部分制度作充分地描述和分析，就不能令人满意。我们已经证明，在生物学的决定因素之上，即在其最低形态即吸引、交媾、受孕、怀胎和分娩这一关键序列之上，还以无可避免的文化决定论的全部力量，存在着经济、教育、法律和政治的决定论要素。我们也已表明——尽管不甚成熟——，关于知识、信仰和道德价值的部落传统成分也是强有力的要素。离开它们我们就无法理解亲属体系，因为这些心理或象征要素在体系的构成中起着关键作用。

（3）作为对身体舒适的回应的“居所”。如果我们考虑人类为确保最佳体温而采用的简单物质因素，如衣服、火和封闭空间；或考虑为确保的身体最大洁净化，如沐浴，在偏远隐僻地方排泄，或更复杂的化学制品，如碱性肥皂——我们就可能有些茫然，不知如何在这个标题下找到新的制度化回应。然而，我们这里只需再次记住人类并不是随意地找居所，即使在呼啸的狂风带来暴雨时，即使在温度骤然升降时，或者即使一个人因落水或遇雨浑身湿透而希望在洞穴或房子里取暖时。当原始或开化的人类需要保护时，他们也不随意抓取毛皮、皮革或织物。所有这些物质商品都用为组织化生活的一个常规部分而被使用。居所、取暖和清洁安排，都可见于家户之内。衣物，无论是如何简单还是复杂，都需要制作，或者在最亲近的家庭经济下，在内部群体内；或者在有分工存在的社区里，由组织化的作坊或工厂承做。卫生的制度可以是私人的或公共的，因而是家户的一部分或领地群、地方群体或游群内不可分割的共同要素。我们到处都会看到，必须研究组织化生产，研究某些物体被纳入制度内，研究体面、洁净、所有权以及巫术和宗教禁忌的规则；研究由组织化群体实施，存在养成和维持这些习惯的训练类型。像在其他每个地方一

样，我们在此发现，由于我们处理的是社会和传统规范存在对自然冲动进行限制，或至少是对其进行修正和加以标准化的行为，是财产法强加于使用的限制，所以就必须有某种权威来实施制裁，惩罚违规，以此来维持秩序和组织此行为的正常运行。

(4)“保护”。防卫自然危险或灾变，防卫动物袭击或人类暴力的防御组织，显然涉及到家户、领地群、氏族、年龄级和部落等制度。这里出现了两点考虑。保护经常体现于预见的演习和筹划之中。在硬地、浅滩或浅湖上的桩上房屋的建造，木栅或墙壁的修建，为了避免浪潮、火山喷发或地震等的危险而做的选址——所有这些预见性保护都一定与生物性的安全需求和它的保护性的文化回应有关。在此，体现于有组织的，技术地策划的，合作执行的选择、建造和维修的原理中，经济因素再次清晰明确地显现。技术的规则及其向行为，向财产，向权威法则的转换，都清晰可辨。训练则意味着成长中的一代必须得到教导、启萌和告诫。

正是在针对敌人或危险动物的保护这一点上，我们看到了促使人类——无论如何原始或发达——组织其用于抵抗或侵略的武装力量的主要动机。在特定的居地类型及在非常原始的生活状态下，在相对于领地的人口密度很低的地方，对武装组织的需求并不明显。它通常仅限于每个男子带有一些基本器具来抵抗攻击或实施攻击的事实。从现有的所有民族志材料看，很可能的是，政治要素——即以直接的身体暴力为依据强制实行自己观点的手段——还很不成形或根本不存在。用我们的术语来说，政治权威主要存在于诸如家庭、氏族或领地群体等各种小制度中。单独的军事制度的发展可能只作为很晚的近化而发生。然而，我们首先关注的是，保护组织，无论其形式是不是抵抗自然力量和动物或人类，总是制度化的。换言之，在每种情况下，我们都必须研究物

质场景——人工制品的装备，规则的体系，人员的组织，以及这些组织化群体与自我保存的生物需求及其与所采用的经济、法律、政治技术的关系。也是在这里，对帮助的依赖和对危险的恐惧通常被原始或发达的传统重新阐释，部分以确立的科学知识，部分则以神话的和个人的信仰，或以对超自然命令和人格的责任感的形式。

（5）“活动”。正常和安适的人类机体都需要活动。这是人性强加给文明的一个很普遍的驱力。这种需求的满足，一方面基本取决于这样的事实：即如果没有肌肉运动和神经系统的明确意向，人就一事无成。因此，与经济学、政治组织、环境开发相关，及与其他社区接触相关联的身体活动系统无不与个体肌肉紧张和神经能量过剩相联。另一方面，它们都是功用性的，即直接指向其他需求的满足。因此，它们是组织化的，即它们能被描述，受制于理论分析，并只能从制度的角度来比较。然而，这里还有结合了生物、心理和文化的研究领域，即对特别确定和组织的活动如运动、竞赛、舞蹈和庆典等的研究。这里，规范的、确立的肌肉和神经活动自身就成了直接目的。我们有一部分研究集中于游戏和娱乐这一专题，并已提出对这些难题的一些答案。就我详读后的理解，葛鲁斯（K·Groos）的几部名著和胡辛加（J·Huizinga）的有趣近著所证明的，都还是我们这里的两条主要原理：即问题的制度场景，再有就是对游戏和娱乐活动的分析要着眼于它们的教育价值和它们为经济技能做准备的功能，同时还要联系到我们称之为艺术的某些生理需求（原文如此，疑为心理需求之误——译者）。这就使他们的大部分研究与我们的主要方法论的要求相关。

（6）“成长”。这一条目意味着，用描述性术语或作为科学理论一部分而对文化进行全面分析时，我们必须把整个的文化过程

和产物投射于一个代表性个体的生活史。如果存在阶级、种姓或地位等方面的实质性差异，则应将上述程序投入于一群代表性个体的生活史。多数的民族志记述都提供有关各个人生阶段——如婴幼、童年、成年和老年——的描述。然而，科学的观点所坚持的是，不必在每个阶段的通则化描述上用力过多，而应多研究个体被逐步地授以技能，教以使用语言及其所在文化中其他象征手段的方式。这使他得以越来越深广地进入各种制度。这样，当他完全成熟并得到他所应得的部落民身份时，就会成为一个真正成员。我们在文化与人性的标题下讨论的一整套难题显然都应列在此项之下。

我们再次强调：这里是我们处理部落的所有教育和社会化体系的最佳位置，而对该问题的研究主要体现于我们对成长中的机体如何被逐渐地吸收进一个又一个制度的细致和综合的理解。这将证明一个事实：多数的训练都会依据制度的不同而有差别。所有象征知识的基础，即第一要素，例如科学的观点，对习惯、权威和伦理的理解，都在家庭内获得。随后，成长中的孩子进入玩伴（playmates）群体，在那里，他再次得到遵从和顺服风俗和礼仪的训练。当他成为一个经济团组或军事会社、一个群体或年龄级的合作成员时，还会得到特别的经济传授。毫无疑问，教育最戏剧性的阶段有时被纳入启蒙仪式。但是，有关部落生活的逐步的，循序而进的，不断增加其复杂性的习艺期，是一个连续过程，对它的了解能提供给我们有关人类组织、技术、知识和信仰的大量根本难题的线索。

(7)“卫生”。关于这个问题，我们首先应当把它与其他条目中涉及机体健康的所有内容联系起来。因此，前面已讨论过的清洁安排，可以从当地人对健康和巫术危险的信仰的观点来分析。除了这里考虑，民族志作者在此还应记述最起码的基本常识，关

于裸露的规则，极度疲劳，避免危险，避免事故，以及有限却绝不会没有的家内药物和疗法。然而在多数原始文化中，这个方面的文化回应主要受巫术或妖术的信仰支配，即某些人或媒质（agencies）加害于人体的魔力。在分析这类信仰的形成时，我们将更充分地讨论它。

回顾这一章的论证，我们首先看到在比较生物需求与文化回应这两类条目时，我们一直没有构拟任何假说，提出任何虚构，甚至没有提出任何建设性的理论论证。我们只是总结了两套经验事实；我们将它们并置一处；我们还得出了一些严格归纳性和经验性的推论。在我们的分析中，生物需求是自然科学的明显事实。我们直接参照我们的关键序列概念——即严格用纳入每个文化之中的最低生物决定要素和表现——来定义它们。纳入到所有个体活动中的关键序列，如果从多数情况看，再从生育足够人数以保持正常人口密度的角度上看，我们就可以将其定义为生物需求。很显然，只要参考整个社会及其文化，生物需求就可以用生理和生态事实来加以预测。我们断言，在组织和文化装备的任何体系下，生物需求都必须被满足。这就意味着在任何环境里，无论是极地或热带、沙漠或草原、小岛或密林，人类都必须保护自己免受那些给身体带来永久性伤害或过分耗费体力的那些物理影响；也意味着他们必须保持一个确定的温度范围；还意味着他们必须有空气来呼吸、有食物作营养以及有水以止渴。

在我们的清单和我们对文化回应的定义中，我们再次仅仅从观察到的事实的角度总结了民族志的证据。对从最原始到最高度发展的文化行为的归纳性概览告诉我们，所有的生理过程都已经规范过，即参照特定目的而形塑过。它们和人工制造的装备一起直接与人体解剖生理学和人类活动目标直接相关。我们也已经看到所有的这些文化回应都是集体地实施，并且遵照一系列传统规

则。

在考查针对每种生物需求的文化回应的特征中，我们发现没有一件文化器具是单纯仅有一种用途，即仅仅针对解饿或生殖或安全或保持健康。实际情况是，几个系列的制度相互勾连，它们在每条链锁内又彼此相关，但基本上又全都在每个单独的标题下出现。我们满足于再次得出如下结论：即我们的制度概念为我们提供了具体分析的合法单元。当然，制度的多重显现以及生物需求与制度化回应之间缺乏一一对应关系的难题，还是要求我们再费些笔墨作进一步讨论。

然而，我们又在分析的过程中遇到一个不同概念。我们发现人类活动还能根据类型、主题对象和特定目的而分类。我们到处都看到成系列的经济利益和组织，成系列的教育的影响，成系列的习俗或法律制约，以及成系列的政治权威。这四种功用性需求，似乎是作为人类的主要活动类型而分布于家庭、年龄级、民族、合作团队或秘密会社。

然而，要证明功能和制度这两种分析类型密切相关并非难事。回到我们对制度结构的讨论和图表显示，我们看到除了宪纲、活动和功能之外，在我们的图解上还有三个主要、具体、明确的位置：人员、规范和物质装置。如果我们的分析正确，那么显然物质装置的维护和运行、所有权的规则、生产和处理的技术都必须是所有这些组织化活动体系的相关伴生物。同样明显的是，人员也必须像工具那样不断更新和替代。因此，以生理指导、一般教导或习艺期等方式进行的训练是蕴含在制度结构本身中的一个过程。规范的概念就意味着矫正，同时也意味着诱导人们遵循规范和防止越轨的强制要素。组织和制裁的根本概念都是权威的概念，同时也是服务和特权上的分化和差别。因此，政治结构也是能从我们的图解分析中推断出来的一个事实。

关于宪纲和功能，我们目前还没有构成这个概念的必要元素。显而易见，宪纲首先是习惯法的一部分，支撑它的是对传统中的神话要素的回顾，我们把宪纲描述为群体对价值、目标以及他们所组成的制度的重要性的定义。因此，宪纲的形成和规范的程序化都意味着文化中的象征角色的全部理解。这一点我们很快还会转回来讲。至于功能，我们已将其定义为需求的满足。至此，我们只是全面分析了生物或基本的需求，也间接指出了衍生、次生、功用性驱力或文化需求的不可避免性。然而很显然，这个概念指的不过是科学分析的类型，人类行为的另一种类型，尤其是当我们把它应用于一个完整的制度时。

这把我们带回先前提到的问题，即没有任何制度能够功能地与单独一个需求相联接，也没有一条规则与单独一个简单的文化需求相联接的事实。如果我们把事实看得更仔细，就知道这对我们没有什么不妥。文化不是也不能是对特定生物需求的特定回应的复制品。文化回应包括许多附加的功用性这一事实足以证明：某些综合功用性的产生及其维持最适合于一系列内在需求的满足。

当我们考察家庭时，这一点表现得最为明显。我们总是首先将它与其同体繁衍的需求相联系。然而，即使是通过对简单的生物学因素的考虑：即人类婴儿完全依赖于其直接社会环境，而且这种依赖持续的时间又很长，我们也能得出如下结论：为婚媾和生殖而组织起来的天然两性男女群体，也同样必须组织起来以应付对子代的漫长照料和教导。由于他们显然必须在密切接触中和相同的空间范围内进行这些生物性或半生物性的活动，所以他们对于安全、舒适、运动等方面的身体需求就通过为生殖而确立环境基础的那同一套物质装置和习惯与规则的体系来满足。因此，家庭就总在生育的基础上整合，而且通过邻近原理，一整套的需

求，包括营养及与健康、清洁和身体舒适相关的需求，就在家庭组织内一并得到满足。因此，我们在每个家户内都看到活动的经济体系和权威的分配。而训练年轻新机体的过程则是满足婴儿的初级需求，保护它并指导它早期生理阶段的过程的另一方面。同样明显的是，组成地缘群的邻居群体会共同对生殖的法律方面，尤其是对求爱以及针对乱伦和通奸而从巫术上认可的禁欲等道德规则的维持感兴趣。

在许多方面，食物供给——即使在最原始的部落中——也不能视为纯粹的家内事务，而要涉及地缘群体，有时甚至涉及更大的群体。我们不难证明：任何像氏族或政治意义上的部落这样的更大群体，都不能与单一的需求有任何一对一关联，不管这需求是基本的还是功用性的。政治组织和它的防御、侵略或大型部落集会之类的活动，当然都要求有饮食、居住和气候等某种形式的保护。因此，无论考察的是氏族、年龄级，还是军事力量或一个部落的议事会，我们都必须确定需求和驱力的整个范围。在成功的操作过程中它们必须得到满足。即使转而考虑最高级文化中的高度成形的制度，即以职业分工为基础的制度，我们也会发现它们很少能以一个简单和特定的功能来定义。银行系统显然是首先关心提供信贷和进行投资以及企业的资本化。尽管如此，它同时也是一个训练制度，因为习艺期作为每个制度不可分割的部分存在于每个文化中。每个制度都有最起码的特殊化规则和附则，它们至少组成其日常和传统的特点。因而，每个银行系统都有其法律的，也是政治的方面。另一方面，如果考察任何特定需求，我们总是无例外地发现各式各样的组织化群体，其中任何一个都不能单独满足这个需求。甚至在我们的社区，健康由医院、医生和护士来照料，这可以说是在科学医药的宪纲上组织的医疗专业。然而，我们还有信仰疗法，基督教科学从业者，直觉整骨法，精

神分析医生以及新鲜空气、冷水、生食或阳光一元论者，他们通常都随时准备以自己的单方来治疗所有疾病。

这是否意味着制度的功能根本不能定义呢？当然不是。当我们遇到一个组织化的、确立的活动体系时，功能的整体定义总是有必要确定它们的基本性质，并将它与其他附属功能联系起来。比如，我们曾反复强调家庭是一个生殖单位。然而，文化的生殖包括着对年轻人的训练。为此，就要在一个家庭中提供经济的和物质的基础。因此，我们可以断言，生产，年轻人的机体或文化发育以及对他们进行部落生活提供所需的常规地位和物质装备，就是家庭制度的功能。我们或可更简明地表述：家庭将新机体的原材料转变为部落或民族的正式公民。这样的一条定义适用于所有人类社会。当应用于田野工作时，它要求以观察到的事实作为答案，并为任何跨文化的考查提供一个比较的基础。

地缘群体的整体功能在于为了联手和合作控制，为了居地和领土的开发和保卫组或一个邻里组织。在此，我们的定义显然意味着一种着眼于明确的边界定义，对土地所有权（land tenure）的陈述，包括对土地的生态和文化分类的描述以及对有关于这些土地的活动的描述和分析。因此，我们必须研究主要的食品生产活动，如采集、狩猎、渔捞、种植以及家养牲畜的繁育。如果用可观察的事实加以明确的分析，这个定义还涉及权威的分配和自治法的定义，特别是在它协调和界定群体内每个家户的活动的意义上。我们还必须研究地方神话以及巫术、宗教、娱乐庆典和艺术生产的协调，并以作为传统的携带者，作为表演的受益者，并作为旨在于设计、设立和组织这些活动的法人实体的地方群体为参照。

因而，我们看到，尽管我们的定义初看之下显得有些“模糊、乏味和无用”，但实际上它们是含有可用于田野调查中视角

组织的诸多对策的压缩公式，而这正是科学定义的独特标志。它必须首先要求对经验事实作有图式、有导向的科学观察；它还应该简单定义见并之于观察的每一领域之中的各种现象的最大通用标准。因而，这些从功能的角度上得出，因而每一项都具有最大的贴切性和确定性的定义，才会对民族志事实的比较研究及其发现有用。功能方法的贴切性在于，它并不装做能对出现于某个文化中的难题的解决方式做出精确预测。然而，它断言：既然难题衍生于生物需求、环境条件和文化回应的性质，那么它就既是普同的又是绝对的（categorical）。

我们可以说明，部落作为一个政治单位的功能，就是为了治安（policing）、防御和侵略而组织力量。这里，“治安”一词显然意味着最起码的司法功能，即为了强制实行规则而组成法庭和社会组织的单数或复数的部落权威。年龄级的功能是，把发育过程中出现的生理学和解剖学特征以及它们向文化范畴的转化加以协调。会社的功能是，用一个特设（ad hoc）的组织来实施特定的目标、兴趣或理想。组织中的特定功用和活动都指向这个共同目的。在职业群体中，我们看到技能、技术的贯彻，而教育、法律、权力之类的活动则构成该群体的整合功能。再强调一遍：只有那种肤浅和外行的人类学家或社会学家才会以为这些定义中的方案太抽象和模糊以至毫无用处。它们的用处显然取决于把每个抽象术语转换成具体的问题。我们已经在为地缘群体下定义时示范过这种转换，每个民族学者在其他用例中也能进行类似的转换。

对于同时通晓文化研究和科学原理的读者来说，或许同样清楚的是，功能概念主要适用于描述。我们可以说通过引人这个概念，我们在提倡一种新的启发式原理。这强调另外一种新研究类型的绝对必要性。这主要体现于考察某些机制、组织形式、习俗

或观念如何在一方面扩大人类潜力的范围，而在另一方面又如何把某些限制加之于人类行为。简言之，功能论就是对于文化作为一个决定原理究竟为何物的考察。特别是把它作为向个人和集体生活标准提供的附加物的考察。

这也许能破解一种经常重复的批评，即认为一个文化现象的功能总是在于显示它如何起作用。作为事实的陈述，这种批评绝对正确；作为方法论的指控，它却显露了人类学家当中认识论智能的低水平。举一个简单的例子：功能论者坚持，在描述一把餐叉或羹匙时，我们还必须提供它们怎么使用，它们如何与用餐风度、宴会礼仪、做好的食物和菜肴的性质以及与餐桌、杯盘、桌布、餐巾这类餐具的摆放相关的信息。反功能论者会抗议说，毕竟有些文化根本不用羹匙、餐叉或餐刀，因此，功能什么也没有解释。对此我们只需指出，对科学的思想家来说，解释只不过是对一个复杂事实的最恰当描述。针对功能论的这种批评派生于对于前科学第一因或“真正原因”的渴求，这使它根本不能证明为什么一种特殊形式的鼓或喇叭、餐具或神学概念在一个文化中的流行。在对“起源”和“历史原因”的持续搜求中，即在无文献、无记载的朦胧王国中对既无历史又未留下任何先前进化痕迹的民族的历史过去和进化开端的搜索中，这些弊端更为显而易见。事实上，正如我们屡次强调的，除非我们能证明历史事件具有充分的科学决定因素，而且我们能在记录完好的资料基础上证实这些文化因素，否则历史就什么也不能解释。在民族学或历史学中过于司空见惯的是：对“真正原因”的搜求完全依赖于因为所知不详而无法限定的假设范畴，在其中玄想可以凌空翱翔而不受事实节制。

以餐叉为例，它是把一口固体食物从盘子里运送到嘴里的工具。一旦在可观察的文化的范畴内界定其功能，我们事实上就已

经找到了有关其“最初起源”的最充分证据。人类历史上的这一重大行动——因为使历史学家和进化论者通常深感兴奋的正是如餐叉、鼓或挠背器的起源这类琐碎事物——正是产生在今天仍在保持这些器物及其使用的同样作用力的限定之下，其功能也体现在今天仍在活跃的文化之中。由于餐叉形式、其功能及其在作为文化现象的共餐之中所处的一般场景，在我们看到它的任何地方都可被证明具有相同的实质，所以对于其起源的惟一明智的假设就是：餐叉的起源就是这种用具能承担的最低任务的操演。同理，假如我们研究它的传播或任何其他历史经历，我们在此就必须作一个荒谬的假定：餐叉可以在使其用途完全不当——即与个人或集体的任何需求无关的条件下使用。否则我们就有理由推定，可以用如下公式科学地容纳其历史归宿：餐叉在对它有需求的地方传播，并根据新的需求和当地文化中新的共同决定因素而改变其形式和功能。

当我们考虑我们的一些最复杂的文化成就时，那种轻视功能，认为它在本质上是同义反复，因而不关痛痒的观点就会露出类同于思想懒惰的真面目。飞机、潜艇和蒸汽机都是这方面的例子。显然，人不需要飞行，也不需要与鱼为伴；或者在一个他既在解剖学业不适应又在生理上无准备的媒介体内活动。因此，在界定任何这类发明物的功能时，我们不能以任何形而上学的必然性来预测其出现的真实过程。然而，从科学的描述和理论上，一个聪明的文化研究者惟一能做的就是：揭示出这些发明物与人类知识状况的关系，与由于这些发明而变为可能的目的、意图和活动的联系，以及与这些机制对于把人类体能延伸到人类文化整体的结构和运行的影响的关系。在此，真正的和聪明的历史学家都会完全循着功能论者方法的线路进行研究。他不能专注于“形式”，而忽略“功能”。他必须处理整体的现象，评估其出现的所

有决定要素，以及它的恒久和系统采用所带来的全部相关后果。

这样，我们才开始看到人类文化里的派生需求的性质。这个概念显然意味着文化给人以衍生的潜力、能力和力量。这也意味着人类活动领域的巨大扩展——超越在赤裸机体的内在能力之上和之外的扩展——加之于人许多限制。换言之，文化把一种新的特殊决定要素加之于人类行为之上。

11. 衍生需求的性质

现在我们需要更精确地定义什么是那些衍生需求。我们或许可继续称之为文化驱力。它们被加之于人，乃是因为人自身具有如下倾向：扩展其安全和舒适、进入运动领域探索、加快其速度、制造既能生产又能破坏的机械、以庞大防护装置保护自身并建造同样的进攻装置。如果我们的衍生需求或文化驱力的概念正确，那么，某些新的行为类型就蕴含在所有的文化反应中，恰如每个关键序列各自的位置一样地严格和确定。换言之，我们有必要表明人必须在经济上合作；他必须建立和维持秩序；必须教育新的和成长中的每个公民机体；并且必须在所有这些活动中实施某种强制。我们还必须表明这些活动在任何地以何种方式发生并如何相互结合。最后，为了弄清这些衍生过程和需求层次，我们还必须说明经济学，知识，宗教和法律机制，教育培训和艺术创造是如何直接或间接地与基本的——亦即生理的——需求相关联。

让我们先讲衍生文化驱力的严格性和制约性。整个人类，以及每个社会中的个体，在初生之际都是赤裸的机体。他们没有武器，没有防护，亦没有装备。与其他动物相比，人的构造禀赋颇为有限。他缺少天然武器如利爪、尖牙、毒囊之类。人的牙齿不足以锯木凿石，双手不利于掘地或杀牲。但作为替代，人制造出

锋利而沉重的武器，能够击中远处的目标；他发明和改进工具用以掘土，用以杀死或诱捕地面、空中和水里的猎物；他借用动物的毛皮或以植物的纤维制作纺织品。这一积极要素，这种为了对自身有利而从对环境的持续长久开发中获取的优势，明显而又巨大。当然，人为此而付出的代价，即行为上的格外制约也显而易见：他必须按时工作，知道怎么干活儿，并随时准备在工作时依靠其同事。

然而，我们能否说，人们对文化规则的服从与对生物制约的服从是一样地绝对呢？一旦认识到对文化器具——无论何等简单或复杂——的依赖成为必不可少的条件（conditio sine qua non），我们马上就能认识到，在社会合作或符号精确性上的失误，会立即带来简单生物意义上的直接损坏或长时期损耗。

就生物决定因素而言，人类在打猎时，未必非要用标枪或弓箭；或使用毒镖；也不是非用栅栏、掩体或盔甲来保护自己不可。但为了增强人类对环境的适应力，这些装备一旦被采用，就变成生存的必要条件。在此，我们可以一一历数人文依赖要素，其重要性均已变得不亚于任何生物性铸就的关键序列的执行。设想任何直接危险以及在文化上不可避免的表现：当猎人面对一个解剖学上装备更强的动物时，徒手相搏的结果必是自身伤残或致死。他使用的器物——矛、弓箭或枪——在工艺上必须精良。在此关键时刻，他在操作技能上不容有任何闪失。在集体远途狩猎中，武器和合作伙伴都必须适时适地发挥作用。在此，若要万无一失，则符号交流必须充分。此时此地，对于自我保存的生物驱力的最终实现而言，物质设备的经济化生产和技术质量，基于培训的技巧、知识和经验，合作的规则以及符号的效能，就如同任何纯粹的生理因素一样必不可少。

让我们简单考虑失误的深远后果。无论关注的是一个原始部

落还是一个高度发展的国家，我们看到：为了生存，他们不能单纯依靠环境中的现成之物来满足其饮食、穿衣、强身护体。为生产所有这些器物，他们必须遵循技术规范，调节集体行为，并通过一系列活动来使知识、法律和伦理传统保持活力。如作分析，这些活动可表现为经济的、法律的、教育的、政治的、科学的、巫术的、宗教的以及伦理的。物质设备、社会团结、个人培训以及能力发展等方面若出现长期退化，则最终不仅导致文化解体，而且会引发饥荒、大规模疫病、个人效能衰退，当然，还会有明显的人口下降甚至灭绝。

既然一种原始或发达文化的集体整合功能提供满足生物需求的手段，则集体生产的每一方面就其最广的含义而言，就像全面充分执行所有的关键序列一样，是生物学上的必要。在原始文化中，坚持传统——通常被描绘为保守、奴性或不自觉——完全可以理解，只要考虑到人类的知识、技术和物质设备越简单，他们就越得明确地维系一种有效的工作水平，那里的可替代手段极少，承载知识和传统的人数也有限；因此，固守已知的和能有效实行的传统必然极为重要。

在一种高度发展的文化中，我们有一整套明确的手段，用以保证遵循我们的科学传统，我们的经济组织，以及我们传递思想和原则的符号的精确性。

在此，如果我们想检验严苛性（stringency）和衍生需求的原理，我们大可参照当今历史性世界局势的戏剧性演示。整个世界战争的爆发并不仅仅是实施破坏。很明显，这种功用性方法（instumental approach）的最终目标也是生物学上的：即消灭人类机体。然而，即使在这里，也常有获胜军队通过瓦解和迷惑对手，并迫使其投降而间接地达到目的者。不过，这种整体战争还有经济战、勇气的较量以及宣传相伴随。于是我们看到，假使在

经济战中，一个现代大国能将饥饿乃至营养不良状况加之于对方，那么通过对组织食品生产或进口的那套机制加以破坏，就能迫使对手投降。如果通过经济战，工业生产的原材料供应被切断、摧毁或被劳工所破坏，那我们就再次看到，一套大规模的功用性装置的破坏将如何间接地通过许多中继而影响一个现代大社区的生物效能。在战争状态下，通过削弱或破坏组织、士气和人们之间通过符号建立的关系，一个有组织的国家就能击败另一个国家。通过实施第五纵队策略而进行的宣传战，有时能造成一套所谓的社会学上的迷向符号系统。① 在制服挪威时，德国间谍对挪威部队下达欺骗性命令，这些正确编制的符号命令就是被放置在虚假的，即被错误理解的当局的位置上。

对所有这些事实的具体过程的一个更充分思考将表明，借助于暴力格斗、经济进攻和宣传的战争，只有当其最终达到人类福祉的生物层次时，才能作为一种强制手段而生效。杀戮、伤残、置身于可怕的声音和光线，都直接作用于身体和神经系统。伴随着难民全体逃亡、道路阻塞和天寒地冻而在荷兰低地和法兰西恐怖地带发生的混乱，都只能以人类躯体和生理上的痛苦及直接的人体活动的紊乱来描述。

因此，我们首先看到，衍生需求与生物需求具有相同的严苛性，而这种严苛性总是与机体的欲求密切相关。我们也看到，它们在何处以何种方式进人人类有组织的行为结构。最后，我们看到，即使像学问和研究、艺术和宗教、法律和伦理之类高度衍笺活动，也正如它们与组织化行为、技术，以及交流的准确性相关联一样，尽管多经几次转换，最终还是与维系人类生存、保持健康和机体效率的正常状态的必要性明确相关。总之，我们的概念

① fifth－column，泛指敌人派入的间谍和资敌的内奸。——译者注.

和论据从未超出为充分理解所必须的经验层次分析——即一种正确、客观、充分的事实描述——之外，这一点几乎无需强调。

现在，我们只须将结果列表并对各条目加以简明扼要的定义。并列两栏中的左栏梗概陈述迄今为止出现在我们分析中的文化的功用性驱力，而相对于这些驱力的文化反应则简要地列于右栏：

驱力	反应
1. 文化的工具设备和消费品必须被生产、使用、维持，并被新产品替代。	1. 经济
2. 有关技术、习俗、法律或道德规定的人类行为必须在行动和制裁中编构、形成和调节。	2. 社会控制
3. 维持每种制度的人力资源（human material）必须得到再生、型塑、训练，并授予部落传统的全部知识。	3. 教育
4. 每种制度内的权威必须予以确认，授以权力、赋从强制推行其命令的手段。	4. 政治组织

我们不必从第一组条目入手。我们已经证明它们何以被视为严苛，并把一种新型的衍生驱力强加于人类行为之上。我们也已证明了衍生的过程，因而已把文化活动的功用决定性与该制约力的基本来源——即生物要求连接起来。

关于第二栏，我们已经清楚地知道，经济活动总是形成更一般制度——诸如家庭、氏族、领地群体、政治部落或年龄级——的组成部分。即使在原始阶段时，人类就按特定的制度原理来组织自己。一队食物采集者，一个有组织的狩猎或捕鱼群队，一个联合从事社区农业劳作的人们群体，这都是原始层次上的主要经济制度。随着文化发展，出现了特定的生产、销售和消费群体。

在最高文化中出现的工业、财政、银行业、合作社和消费者协会组织，就更不消说，都是典型的支配性经济制度。

然而，重要的是认识到：文化的经济体系，就其整体而言，所意味的不仅是生产、交换、商品消费的各种制度的描述性清单，而且还是对控制整个社区的经济通则的分析。经济学是对财富的生产、交换、分配和消费的研究。财富随着进化水平，或随着环境的差别而迥然不同，并且还取决于由传统所界定的一系列法律规则或价值观念。对于这一整体过程的综合研究，始于生产要素，交换和分配的组织，以及财产部分被消费、部分被用作权力工具的方式。这种整合研究要考虑特定文化中支配着每一具体经济制度的通则。它也是对于每种特定制度的一种附加研究。在以更灵活的术语定义诸如土地、劳动、资金、企业组织，而这些术语又不能从我们自身文化中直接借用的时候，古典经济学理论必须部分地加以检验，部分地加以重构。

然而，在我看来，古典理论的总体结构经过修正后仍可应用。“土地”的分析——亦即产权，选择性使用的意义上的所有环境资源，以及从神话、巫术、宗教和本土爱国主义的意义上对它的欣赏——当然必不可少。劳动组织与“土地”相关，但它主要是与家内的功能分化，或与氏族制度，或与最终导致奴役的社会分层的某些形式相联系。这对田野工作者是个描述上的难题。但它能为关于人类经济态度的普遍理论提供宝贵的比较材料。以功用性财产作为形式的资本概念，可能还包括积累的食物，在原始经济学里如同在古典理论里一样有用。销售与交换的组织明显导致仅仅作为善意象征的交换问题。关于交换的机制和手段也出现了颇为复杂的问题。许多人类学记载错误的主要来源之一是对货币概念的随意使用。的确，如果人类学家分析过这个概念的基本组成要素，并研究过特定商品作为价值标准，交换的共同手

段，以及延期付款的尺度等用途，并为作为商业交易通用媒介的货币的逐步发展和整合的历史提供了资料，那么，人类学家或许早就为经济发展史和我们对货币的了解做出了极大的贡献。

然而，我们无需在此详述原始经济学各种方法和原理的专业性。这里的重要之点是：物质装备持久更新需求的功能性反应这一问题，确立起具体制度分析所不能涵盖的一种方法和一个理论视角。在此，我们还有一个特殊的功能问题：即文化作为一个整合的机制，如何组织起来以满足出自一个象征性反应的整合连贯系统的功用性驱力。这样的答案将包含——或至少把我们引向——我们对于经济决定论，或对于在多重动机下实现的复杂行为网络中的经济限额和经济动机的更完整定义。我个人将用“经济的”这个形容词形式来定义人类行为中与所有权即财产的使用和处理权有关的方面，亦即物质货品的具体占有。显然，这个定义还意味着经济价值的概念，即那种由文化决定，旨在要求某种排他性占有权，从而可以排除他人而实现对物质财产的使用、消费和享受的特殊冲动。

我们的第二个条目是社会控制。它断言每个社区都存在着供其成员认知其特权和责任的手段和方式；存在着使每一个体大体上充分履行义务并从而得到其特权的适当满足的强制性理由和机制。最后，它断言如果发生背离或违犯，就会有某些手段来重建秩序并使未实现的要求得以满足。某些简单社会缺少具体明确的法律制度，这经常导致民族志作者对这一功能问题的忽视。然而，我们在此阐述的方法证明：一种长久和有力的，即使是衍生的需求，也必须得到明确而充分的反应。所以，我们的方法主要是对更充分、更定向和更有效的田野调查的呼唤。在此，定向的重点即有必要研究个体在生命历程中被灌输以各种规则的方式。这显然是教育问题的一部分。但是，我们在这里或可称之为规范

的或法律的方法，它把观察者的注意力导向训练的方式，即从最初的阶段一直到充分的部落启蒙或习艺期，它不仅促成对部落传统的普遍尊敬和服从，而且昭示出背离或违犯传统的后果和处罚。人们可能发现，力量或强制暴力的因素多出观在培训和操练阶段，而不是出现在违犯习俗之后的惩罚中。众所周知，在所谓的原始人中，父母的权威松弛无力，不过，作为家庭权威的补充或替代，还存在其他的强制训练机构：游戏伙伴团体、启蒙营地的严格纪律、为培养男孩或青年参加经济事业或军事活动的严苛习艺期，以及伴随着教育或生理发展过程的一套有组织的制裁体系。在此，良好的田野工作者还必须更全面地记述公众舆论对一个人从孩童到成年施加压力的实际方式（actual manner）。

另外，在成熟个体变成某一机构成员的年龄段上，驱使他正确承担角色的绝大部分制裁并不是来自群体内部中心权威的组织化实施，不管这是一位家内群体的长辈、氏族的族长，还是一个领地群体的头人或小部落酋长。最严苛、最强制的结果来自所施与所报（service and counter－service）的直接挂钩，来自通过直接经验而感受的强制力，其中的任何懒鬼、无能之辈，或不诚实的合作者都最终会被淘汰于机构之外，沦为被放逐或被排挤者。他因而会逐渐地、或多或少地沉沦到完全无足轻重或百无一用的境地。那时他就只能通过更严格、更充分地重新履行其职责来拯救自己。只有对原始生活的规范层面做出如此细致、具体和综合的研究，我们才能学会理解通常被描绘为“原始人对规则、习俗和禁忌奴性的遵从”的真正性质。至于教育，我们只需在此重申：具体的机构极为少见，培训、操练，以及正确的态度和礼法的灌输过程，都内在于每个制度的运行。这些制度当中最重要的显然是家内团体。但人们将会发观，每个组织化制度都提供了特定的习艺期，即新加入的成员首先要学习生意（trade）、社会职责、

礼仪和伦理等方面的规则。

我们对于人类组织中的政治方面的定义可缩小为：群体之中有权威的个体对他人使用的直接强制力。从观察肉体暴力实际发生的场合，其所依据的方法和法律限制，以及允许其发生的原因入手，我们将进而研究其如何一方面被转换为服从和默认的态度，另一方面是有限的及合理的或其他的专制和滥用权力的态度。显然，无论是在和平关系中还是在战争环境下，暴力的组织都明确地与一个群体相对于与之共同生活的其他群体的地位有关。

12. 人类文化的整合驱力

我们前述所有的论点，都意味着行为规则是已知的，并且经由传统而传递。在我们的宪纲概念中——这对我们的制度分析极为重要——我们讲到了惯例规则的形式，神话学的理念，以及规定和整合组织化群体行为的价值。

然而，只要我们还不能在文化分析中界定诸如语言、口头或书面传统、某些主导信条概念的性质，以及微妙的道德规则被整合进人类行为的方式等等现象，所有这些就仍然是空中楼阁。尽人皆知，这一切都主要基于口头教导或语言文本，即基于整个符号王国。我们将试图证明符号是所有组织化行为的基本构成要素；证明它肯定在文化行为最早出现时即已生成；证明它是一个可以作为客观事实来观察并进行理论分析的对象。这与我们能观察物质器具、群体的集体运动，或界定习俗的形态并无二致。这里提出的中心命题是：符号，就其实质而言，不过是对原生机体的修正。它把一种生理驱动力转形为一种文化价值。

在参照很简单的文化来讨论这个问题以寻求文化的“起源”时，我们将再次运用检验文化现象——复杂和简单文化皆然——

的这一步骤，以探索控制文化行为各方面的恒久和必然的含意。因此，起源的概念对我们就仅仅意味着区分相对于文化的前文化（pre－culture）活动的起码的充要（necessary sufficient）条件。如果我们考虑人与环境之间的某些最基本适应，诸如居所、温暖、衣服、食物或武器，我们会发现，它们意味着机体和环境两者都有所改变。这个普遍原理明显地贯穿于最高到最低的层次，这是我们业已充分确立的原理。让我们暂且面对想象的文化起源时的情形。我认为依据我们关于现代的刺激——反应心理学、关于动物训练、关于婴儿心理学和民族志证据等方面的知识，我们虽然不能重构文化起源的确切时刻和形态，但肯定能重构从动物行为转变到文化行为的充要条件。我们知道，不仅是猿类——例如叶尔基斯（Yerkes）、柯勒（KÖhler）、祖克曼（Zuckermann）在研究中实验过的各种猿——而且所有的表演动物，从大象到跳蚤，以及巴甫洛夫（Pavlov）、贝希特列夫（Bechterev）和赫尔（Hull）实验过的老鼠、豚鼠和狗，都能发展出很复杂的习惯。它们学习的灵活性和范围固然有限，但已经大大有助于证实动物能做发明，能被训练使用工具，能操作较复杂的装置，能鉴别价值象征（value tokens），因而能通过实际上相当复杂的文化装置来满足它们的基本需求。

依据这些材料，我们已能阐明几条通则。由于文化研究者的难题与心理学家的难题截然不同，我们的陈述还难以完全符合刺激——反应心理学的一般理论，况且心理学本身目前也处在逐渐完善的过程中。刺激——反应心理学家主要致力于对学习过程的全面分析。对于文化研究者，这项研究的价值主要在于学习的总体情境和所有的介入因素。举例讲，心理学家特别关注他自己的演示和角色，并且常常把实验的一般背景视为当然，而文化研究者则不是这样。

我们人类学家能把动物实验的情境投射于文化起源，其方式在于分离出形成习惯所必须的主要因素。我们的前人类（prehuman）祖先显然能够发现促成个体习惯的某些方法，并为达此目的而使用某些手段。取得这些成就的一套决定性基本要素，首先包括强烈的机体驱力的存在。如由营养需求、再生产需求，或我们称为身体舒适度的那套复合体系所提供的驱力。这些驱力表现为饥饿、性欲、疼痛、逃离直接危险、避开有害的环境和场合等。对应于条件作用的装置，肯定应该是直接满足的缺乏，以及达到满足目标所需的特定手段。柯勒详细记述了被关在笼里的黑猩猩如何能通过清晰的功用性判断而得到食物、伴侣及其他可欲的目的。这意味着在自然条件下，高等猿类或前文化的人类祖先能选择物品，想出技术，并因此而开始功用的，然则是前文化的行动。这些习惯可能是由个体在强化机制——即在功用性操作后提到的满足中养成的。就我们的文化分析而言，这种强化机制不是别的，而是个体机体驱力、手段及满足之间的内在直接关联。

由此，我们可以想象工具、武器、居所和求爱的有效方法等都能被发现、发明和转化成个体的习惯。每一种类似的个体操作和成就，对于前文化的个体，正如对动物一样，都意味着将一件有形物体作为一种可用器具，将对它的使用作为强化的习惯，以及对驱力、习惯和满足之间的整合联系的鉴别。换言之，人工制品（artifact）、规范、价值在动物学习中已经存在，并且可能在类人猿及所谓“缺失环节”的前文化行为中即已存在。然而只要这些习惯还属于个体的即兴发挥，而不能成为整个共同体所有个体习得行为的基础，我们就仍不能妄谈文化。前文化动物的成就和能力与我们称之为文化的稳定、持久的组织活动之间的转变，其间的人为区别界限就是我们所说的习惯（habit）与习俗（custom）。在此，我们必须强调即兴使用的器具与传统地继承下来的

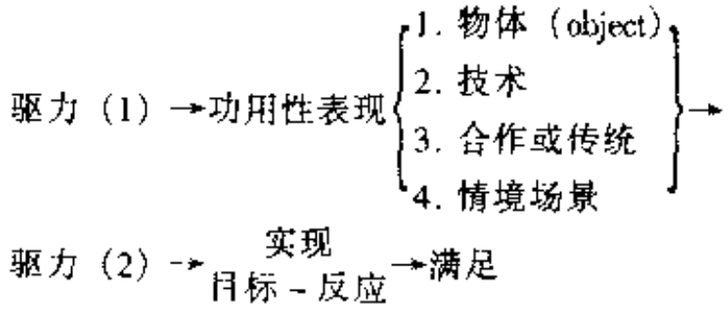
各种人工制品之间的区别；发明与再发明的习惯形态与为传统界定的规则之间的区别；零星的和个人的成就与持久有序的和群体行为之间的区别。

所有这些都有赖于一个群体把个人成就的原理纳入到可以与群体内其他成员交流的传统中去的能力。而且，更为重要的是，该传统还要能从一代传递到下一代。这意味着，通过这样那样的方式，共同体的每一个成员都能知悉一种技术装置的形式、原料、技术及价值，知悉获得食物、安全或配偶的方法。在探究关于知识、组织和鉴别力等所有这些要素据以标准化的确切方式之前，我们必须断言：这个过程明确意味着一个群体的存在，以及其成员间的一种持久关系的存在。因此，离开社会背景而讨论象征体系没有任何作用，就像假定文化能不需要人工制品、技术、组织和象征体系的同时出现而起源一样没有作用。换言之，我们已经能断言，文化的起源是同时出现的几条发展线路的整合：认识功用性物体的能力，对其技术效能以及其价值，即其在目的性序列中的位置的鉴别力，社会纽带的形成以及象征体系的出现。

13. 功用性实施的关键序列

我们已经陈述了从关键序列的概念中总结出的文化功能分析，即驱力、其生理实现与机体满足状态之间的关系。把我们的新分析纳入先前的图表，将会很有作用。

功用性序列图表



在此，我们用图表代表了关键序列的文化对等物，这代表了与需求满足相关的任何一种活动的典型人类行为阶段。该表格与我们前列表格的不同首先在于，它插入了功用性表现，使之成为实用系列中的一个基本环节。我们还复制了驱力这一条目，并用数码标志加以区分。

这表明一个事实：始于所有的动物学习、习惯形成之后的动物行为和人类的所有文化活动中的最初驱力，并不是直接导向目的，而是导向手段并借此达到目的。由于我们先前的大量论述与这一事实有关，因此，我们无需赘述之。

驱力（2）代表这样一个事实：功用性阶段充分完成后，营养或性欲、消除疼痛或有害于身体条件的即时驱力直接导致生理表现，不管这种表现是积极还是消极、是享乐的满足还是疼痛的消除。然而，强化虽然也指驱力（2）能得到有效满足的情形。既然功用性表现是该系列的一个构成部分，所以强化，或如生理学家乐于称之的“次生强化”（secondary reinforcement），就附着于整体的功用性表现，及其所有组成部分：人工制品、技术、合作规则和情境场景（context of situation）。所有这些要素都渗透着生理决定的、令人舒适的气氛。它们以衍生或次生方式成为欲求的对象；它们浸透了标志着关键序列成功实现的愉悦气氛。简言之，机体对于功用性要素的反作用与食欲迫力对于直接回报它以生理愉悦的物体的反作用相同或至少相似。我们可以用价值一词的最广泛含义来定义机体对有助于满足其需求的某些物体、规范或人的强烈和不可克制的依恋。有趣的是指出，我们已在很大程度上预示了文化中符号的主体要素。符号，按其常用的最粗略定义方式，就是指某物代替另外一物；或指代号或符号包含着的一个观念、一种情感或另外某些由内省而知的“意识”实质。我们会看到，所有这些定义都受到了形而上学思想的濡染。事实上，

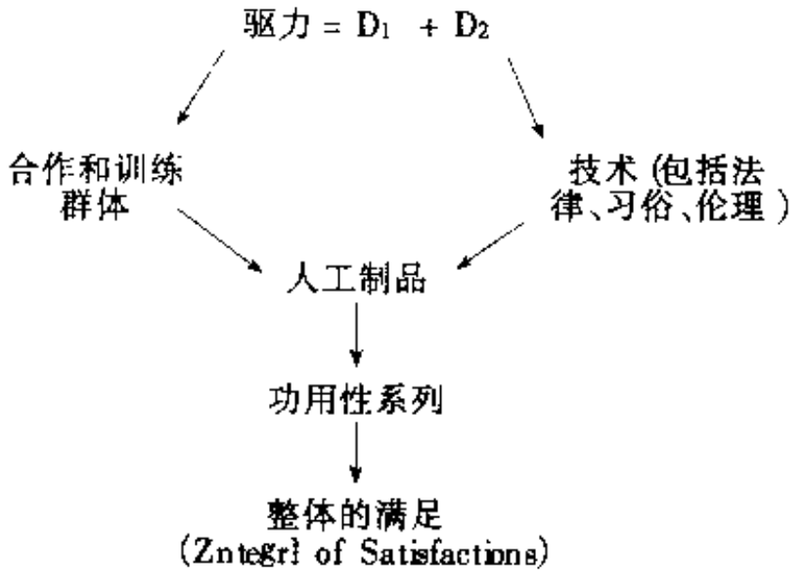
符号并不见于代号与人类思维内容的神秘关系中，而见于一个物体、一种手势和一项行动与受其影响的机体之间的关系。我们在此看到，一个物体、一种技术手势以及另一个人及其行为的存在，是如何通过关键序列的功用性扩展而成为对功用性活动表现的召唤或诱因。我们的图表表明，必要的工具、技术或合作方式逐步变成一个实用信号，就像食物对于一个饥饿的机体是个实用符号，或雌性动物对于雄性动物（反之亦然），以及水对于干渴、火对于寒冷一样。然而，我们还必须更充分地表明，功用性表现的内在符号如何得以公开、充分、恒久和可传递。

然而，在我们展开此点之前，先证明行为的功用性分析与制度的概念及其组成部分紧密相应，也很有趣。上图包含了作为功用性表现定义的项目、物体、技术、合作和传递以及情境。在具体分析中，这意味着人类通过在确定环境背景下运用人工制品，通过直接或传统的合作方式——它意味着重新制定业已建立的经验过程——来达到目的。显然，在所有这些情况下，他们都遵循习得的、他们文化的传统技术。把它与前面的图表（91 页）相比较，我们能看到物质装备与环境情境和所用的物体直接相应。技术和合作规则应当被置于规则的标题之下。合作概念显然是指人员，传统学习的概念也是如此，因为这只能通过组织的事实而获得。那我们将驱力（1）和驱力（2）这两个概念放置何处呢？在此应当插入补充说明：将驱力分成两部分是抽象的必要手段。它阐明了驱力是功用的和任何简单关键序列的必要先决条件这个事实。然而，在现实中，我们必须始终记住驱力是整合的，它在整个序列中起作用，控制序列的所有阶段并总是导向最终阶段，即满足。然而，我们分离这个概念的策略表明，功用性表现中的所有要素之所以取得价值，乃是因为驱力的最初阶段把受条件制约的机体导向功用性设置，并因此而赋予它文化价值。直接基于

机体冲动并被满足强化的驱力（2），由于与驱力（1）紧密相连，而为所有功用性要素提供强化。

我们现在已看到，我们所定义为宪纲者，即传统确立的价值、纲领和组织化行为原理，再次充分和直接地与我们的驱力概念相符，只要它是处于文化重新解释的范围之内。这种文化重新解释又意味着驱力以双重方式运作，首先是通过确立器具和表现中的功用性含量的价值，然后通过作为文化决定的驱力（2）的再现而导致文化重新解释动作的实现。表中的活动一项显然与整体的功用性系列相应，只要对它的观察是在实际的执行中，而不是在分解成组成要素后。再次解释一下：两者的差别在于，我们在田野工作中观察的是系列的组成因素的理想的、传统地定义下来的形式。而在实际表现中，我们要结合它们所有的内在背离、不完美和偶尔的失败来研究它们。出现在我们先前图表中的功能概念，显然是满足和驱力之间的联接。更全面地讲，由于我们的制度图表所指的不是某个单独的表现，而是与某一类型的所有驱力相关联的手段的总和，所以功能在此就是指功用性范围。它参照复杂的驱力和一种需求的多方面满足而估定。为使这里的论证清晰，让我们再次将分析排列成一个新图表。这个图表依据的是刺激和反应心理学，更具体地说，依据的是我们对功用性实施的关键序列概念的应用。

我们能很快得出几点对任何文化分析都十分重要的结论。我们用图表阐述的功用性序列的理论表明，驱力的概念不能被排除在任何简单或复杂的文化表现之外。一件人工制品、一个习惯、一种观念或信仰得以恒久地纳入一个原始或文明的文化，其原因在于它在一阶段或另一阶段进入一个功用性系列；也因为它作为功用性系列的一个构成部分而继续存在。动物心理学家教给我们一个重要事实是：得不到强化的习惯会变得生疏，甚至“消亡”。



我们完全可以把这个理论应用于文化。任何关键的行为体系如果不和人类的需求及其满足直接或间接地相关联，都不可能继续存在。对任何文化要素的理解都意味着——除了其他方面之外——说明它与根本需求的满足之间的功用性联系或直接关系，无论这种需求是基本的，即生理需求，还是衍生的，即文化需求。当一个习惯得不到回报和强化，即不再有用时，它就会被抛弃。换言之，这正是我们对“遗存”、无意义的特质、无关的形式，以及类似概念的批判。某些进化或传播理论的构建工作曾不合逻辑地将这些概念作为论证手段。

另一个结论是，功用性延伸的关键系列一旦被正式确立，就变得非常严格。我们看到，以教育或生物的方法来研究人格的形或，研究个体进人各种活动的组织化系统，是所有文化理解的精髓部分。这种分析还能延伸，用以表明任何单个机体被纳人一个功用系列时，都带有某种法律成份。简言之，技术操作中的缺陷，对合作规则的违背，以及对人或物的处理不当，都会因功用序列的失败而给机体带来最终惩罚。机体在功用序列内受到的来自物质器具的这种惩罚，也许是所有文化活动为调控人类行为而

提供的最早和最有效的训戒措施。我们还看到经济原理再次被列于文化分析的维度之内。它是指通过努力，以及通过我们的系列中最易变，即最可互换的功用部分的境况而获得的价值。

复杂的、繁琐的、基于物质和社会的器物层面，构成了人类通过它并在其中满足持续的基本需求的手段。这个器物层面还使人们发展出新需求，而且正如我们在双重驱力的概念中所见，它导致新驱力和新欲望的产生。这个器物层必须作为一个整体维持其存在，为的是共同运用它的那个群体的利益。它必须全面有效地延续，否则该群体的需求——甚至最基本的机体需求——都会因为不能单纯从动物依赖环境的方式来满足而不能生存。

我们在此应当再加上一条概括。虽然达尔文的追随者做出了某些修正，但“适者生存，物竞天择”的生物进化概念仍然十分重要。P·P·克鲁泡特金（Prince Peter Kropotkin）正确地指出，在合作共同体中，个体之间的互助是个支配性概念，而个体间的生存竞争则不适用于整体的人类社会。我们不能仅依据极少的文献证据就想当然地将物竞天择的概念应用于原始共同体，当然更不能把战争、弱者群体灭绝和强者以弱者、胜者以败者为代价的扩张假定为一种常态。不过，我们可以将生存价值的概念应用于文化。在此它或许不应与文化内或文化间斗争（struggle）的任何概念，而应与竞争（competition）的概念相搭配。我们能肯定，任何文化在功用效能、人工制品、合作或符号精确性等方面的失败，都会不可避免地导致整个文化器物层的逐渐消失。

我们应该补充一点：接触传播的概念在此很有用。一个消亡的文化意味着人数的减少、适应的无能，以及部分地从文化回复到动物状态。然而，既然文化可以在几个群体中同时发展，我们就可以假定一个文化的某个缺陷可以得到矫正。矫正的形式是将有缺陷的群体整合到另一个更有效的文化中，或者是交流或采

借，即传播，亦即把某些手段从较高文化引入较低文化。无论情形如何——我们在此一如既往地避免过于具体和确定地构拟幻象——某些受机体决定的文化器物之效能，可作为文化稳定性、生命力、组织的机会以及发展的决定因素。我们应假定这一原理是文化的功能分析的基础，而文化则是在特定环境内，人类机体和群体为了基本需求的满足和生活水准的逐步提高而充分适应环境所逐渐发展出的体系。

功能理论

Ⅰ. 孕育与降生

作为一种方法的功能论（functionalism），起源于人们对异域的、因而是大可争议的蒙昧人和野蛮人的文化产生最初的兴趣之时。不管这种兴趣是来自像希罗多德（公元前484—430年）那样的希腊历史学家，孟德斯鸠（1689—1755）那样的法国百科全书式学者，或赫德尔（Herder，1744—1803年）那样的德国浪漫主义者。我可能做出的一点小贡献就在于把现存的一套理念、方法和兴趣写下来，再贴上功能论的标签。即便这样做时，我自己就这一题目写的最初文章中也引述了不下27位学术前辈。因此，对于人类学众多学派中的这个最小的婴儿，我扮演的也许是一位男助产士和教父的角色。而且我遵循一位喜欢将其技艺描述成接生婆艺术的伟大导师的传统，继续履行助产的使命（maieutike techne），即训练这门学科中的年轻学者。还有一位伟大的导师为功能论的精髓提供了座右铭："看果子就可以知道树"。[1]

就呈现于每一种人类学方法中的功能论而言，它关注的都是在将文化现象置于进一步的思考性处理之前，对其性质做出清晰的理解。什么是人类婚姻和家庭，政治体系，经济实体或法律程序等文化现实的性质？如何归纳性地对待这些事实才能产生正确的科学概括？有没有一种适用于人类所有文化的普同方案？它不

① 此句引自《圣经·新约·马太福音》第12章33节。——译者注。

仅可能作为田野工作的有用指南，而且可以作为比较研究的有用坐标体系，而不论这种比较是历史的、进化的，还是仅为得出放之四海而皆准的通用法则？

当泰勒（1832—1917）[1] 在其巨著《原始文化》的开篇处，从最广泛的意义上探讨什么是宗教，或用他自己的话讲，尝试为宗教下一条“最低定义”的时候，他就是一个真正的功能论者。当罗伯逊·史密斯（1840—1894）[2] 承认社会学视角对于理解原始信仰必不可少的时候，他也是一位功能论者。此外，当萨姆纳（1840—1910）[3] 试图对早期的行为规范进行分析和归类时，也代表着最初的功能兴趣。杜尔干（1858—1917）[4] 有关社会劳动分工的原始类型的讨论，以及他对宗教和巫术的分析，都在功能论方法的范围之内。泰勒试图贯穿早期亲属关系与经济生活诸个方面的那本著名的论文集；布伊彻（K·Bücher，1847—1930）[5] 对原始经济以及劳动与节律歌曲之间关系的界定；H·韦伯斯特（Hutton Webster，?）和舒尔茨（H·Schurtz，1863—1903）[6] 关于年龄级、神圣会社和男人志愿社团，以及这些群体与社区政治、宗教、经济结构的关系的论述——所有这些贡献都是功能论的。我还可以加上沙勒瓦（Charlevoix，1682—1761）[7]、多布里茨霍夫尔 Dobritzhofer，?）、萨哈冈（Sahagun，1636—1689）、达珀

① 英国著名人类学家，进化学派主要代表，人类学学科奠基人。——译者注。
② 英国近东研究专家，百科全书编纂者，用图腾观点解释阿拉伯象征结构和闪米特宗教。——译者注。
③ 美国社会学家和经济学家，宣传社会达尔文主义，鼓吹放任主义和个人自由竞争。——译者注。
④ 又译“迪尔凯姆”，法国民族学家、社会学家，法国社会学年刊学派创始人。——译者注。
⑤ 德国经济学家，主要著作《国民经济的成立》、《劳动和节奏》。
⑥ 德国人类学家，对原始社会中的俱乐部，年龄级和秘密社团所起的作用有独到的研究。——译者注。
⑦ 瑞士传道士，曾沿密西西比河步行传道。——译者注。

(Dapper,?)[1] 等的早期田野工作的有效类型。这些作品包含了一种不仅是对孤立事实，而且也是对本质联系和纽带的评价，因而也是功能论的。

对文化现象的每一种理论解释，或每一篇合格的田野工作专著中必然都有某些功能原理。但是，为防我被怀疑滥施善意，最终导致无原则的折衷论，我接着就要说人类学中也有各种非功能(non-functional）和反功能论（anti—funcional）的倾向存在。把眼睛死盯在异域奇俗上的田野工作者即是一例。发展出婚姻和家庭起源理论，却不肯费心在婚姻、纯粹性结合与短暂的性关系之间作出明确区分的进化论者也是一例。摩尔根（1818—1881)[2] 选中亲属称谓的分类体系这种现象，将其作为一种遗俗（survival)，一种先前存在而今消失的事实记录来处理。这表明摩尔根如何因为忽略对关键语言现象的功能分析而误导了几代学者的人类学研究。还有格雷布纳（1877—1934)[3]，他为了给自认为百试不爽(fool－proof)、世界通用的传播论奠基而草创出一种虚假或平庸的文化分析，也因而创造出一种无比低能的反功能论方法。他首先假定人们可以把一个文化单项（item）从其文化场景（context）中孤立出来，然后他又完全割断功能来界定形态（form)。的确，在他看来，一个客体的形态诸性质自身就是一切，而其用途和目的则全无关系。因此对格雷布纳来说，只有那些能被证明在文化上无关的特性才会在方法论上相关。

更有甚者，他把诸多无关单项（disconnected item）的某种集

---

① 荷兰地理学家、历史学家，著作有《阿姆斯特丹史，1664》、《第2－3回遣清使节纪行》。

② 美国著名人类学家，进化学派的主要代表，人类学学科的奠基人。——译者注。

③ 德国人类学家，传播学派的创始人，提出“文化圈”和“传播论”。——译者注。

合揽括为特质丛的概念。我想说形式总是由功能决定，因而只要我们不能建立这样一种决定关系，那么形式的要素就不能在科学的论证中使用。我还主张在我们不能说清诸要素相互间内在关联的现实类型中，关于无关单项的一个概念是毫无用处的。

Ⅱ. 功能论的一般公理

我想指出，田野中的所有经验，以及对组织化人类行为的真正重要表现的仔细审察，都证实了下列公理的有效性：

A. 文化在本质上是一种功用性装备。借助于此，人类在满足其需求的过程中，才处在能更好地应付自身在环境中所面临的各种具体特殊问题的位置上。

B. 它是物体、活动和态度的体系，其中的每一部分都作为达到某个目的的手段而存在。

C. 它是个整合体，其中的各要素相互依赖。

D. 围绕着重要和关键的任务，这些活动、态度和物体组成制度，诸如家庭、民族、地方社区、部落，以及经济合作、政治、法律和教育活动的组织化团组（team）。

E. 从动态观点，即从活动的类型来看，文化可以分解成诸多方面，如教育、社会控制、经济学、知识体系、信仰与道德，也包括创作和艺术表达的方式。

文化过程，从其任何具体表现上看，都涉及相互处于确定关系中的人类。就是说，他们是组织化的，并使用人工制品，并通过语言或某些其他符号类型进行交流。人工制品、组织化群体和象征符号是文化过程的三个相互紧密联系的维度（dimensions）。这种关系的类型是什么？

首先看文化的物质装备。我们可以说每件人工制品都或者是器具，或者是更直接可用的物品，也就是属于消费品之类的东

西。无论哪种情况，物品的境况及其形式都由其用途决定。功能与形式是关联的。

这种关联立即把我们引向“人”的要素，因为人工制品既可被吃掉、用掉或破坏掉，或者作为一种可操控的工具而被制造出来。社会的场景总是一个人或一群人为了技术、经济的追求而运用着器具：如联合使用一栋房屋、消费他们生产或采集并且加工过的食物。就事实而言，没有一个物质文化单项能仅靠考察一个单独个体而被理解。因为即使在没有任何合作的地方——这样的例子很难寻觅——也存在着至少一种实质性合作，即维系传统的延续性。个体不得不从社区中熟悉技能、技术和信息的成员那里获得他个人的技能以及技能背后的知识，同时他也必须接受或继承他的物质设备。

社会学现实中的形式与功能分别是什么？以血缘、地缘（contiguity）或契约关系为例：这里我们有两个或更多的人以标准化了的方式相互对待，他们这样做时总是要参照文化限定的环境中的某些部分，并且要参照产品交换、物体操作和身体运动协调的某些考虑。社会学现实的形态不是一种虚构或抽象，它是任何社会关系行为特征的某种具体类型。

物理学家或化学家观察物体运动、物质的反应或电磁场中的变化，并记录物体、力量和能量典型和再现的行为。与此相同，田野工作者也必须处理重复发生的境况和行为，并记录它们的规范或模式。我们可以想象有关父母行为的各种电影，它们表现的是护理、爱抚和教导的方式、仪式，以及父、母与子女间情感在日常各方面得以表达和规范化的情况。当我们想要严格地界定行为——如宗教仪典中、法律事务中、巫术仪式中以及技术操作中的行为时，一部组合的有声电影就向我们提供了社会学现实形式的客观定义。

这里我们要强调第一个理论要点：在对社会学层面的这种客观表述中，形式与功能之间划不出截然的界限。夫妻关系和亲子关系的功能都显然是一种由文化界定的生育过程。任何具体文化的形式都是其运作的方式。它们在接生的技术、产翁的仪式、亲子间禁忌和回避的方式、洗礼的仪式和保持婴儿的安全、住所、穿衣、清洁及营养的方式上都有差别。

第二个理论要点是：我们不可能将社会行为的物质方面离析出来，或发展出一种完全脱离符号方面的社会分析。这是因为文化现实的三个层面共存于文化过程的每一阶段。一部无声电影能包含的只是记载的一部分。例如体现于仪式性体态、圣礼上的器具，或由参与者所贯彻的重大信号和约定俗成的活动的象征意义。当然，象征符号的最关键部分是语言。于是我们知道，未必包含在操演本身之中的大量间接评论，构成了田野工作者必不可缺的附加记述。

什么是象征符号中的形式与功能之间的关系？如果我们分离出一个单词的纯粹语音现实，或分离出物质体态符号的任何其他的纯粹常规性特点，我们就会看出形式与功能的连结纯属人为。由于象征符号的本质不过是协调人类群体共同行为的常规动作的延伸，所以形式与功能的关系在此明显属于人为或约定俗成。符号是有条件的刺激，只能通过条件作用的过程与行为中的反应相连。但在田野工作的每一细部中，这个过程都应该是有效研究不可分割的一部分。另一方面，格局化形势的场系总是揭示出——语言或手势等——符号动作的功能与由生物学因果关系连结的特定物理过程之间的关系。

因此我认为，象征符号的形式不是从其场系中剥离出的一个单词、照片中的一个姿势或博物馆里的一件器具，而是一个动态的文化单项。动态的研究能揭示出它扮演的人类行为催化剂的角

色，以及一串在连锁反应、在一种情绪类型，或在一个思考过程中引发回应的刺激物的角色。在军事命令的形式中，“开火”(fire) 是个整体的操演，尤其是在回应命令中的行为，那种由常规的刺激而引发的社会协同行为。因为刺激的动态特点在于回应，所以写在一张纸上而在公元 3000 年时被再次发现的单词“开火”就没有任何意义，那不是一个文化现实。

这样，我们就确定了一个文化过程的整体涉及着文化的物质底层，即人工制品；涉及着人类社会纽带，即标准化的行为方式；还涉及着象征性动作，即一个机体通过条件性的刺激反应对另一机体的影响。这是一个我们不能用离析出物质文化物体、纯粹社会学，或一个独立系统的语言的办法而加以割裂的整体。

Ⅲ. 功能的界定

这个分析使我们能更精确地界定功能概念。很显然，我们研究它的时候，必须用到使用或功用和关系（relationship）等概念。

在所有活动中，我们看到，一件物品的使用，作为由技术、法律或仪式决定的行为的一部分，导致了人类某种需求的满足。采集到的采实或根茎、捕到的鱼、狩猎或诱捕到的动物、挤出的牛奶或宰杀的牛，都是为了给人类的食品库提供原料。此外，这些原料经过调味、制作和烹饪以备上桌食用 。这一切最终都归结于个人或群体的一餐饮食。营养需求控制着一个极为多样性的过程。说人靠着肚子而进步，说只要供应面包和马戏，就能满足群众，甚至说满足食物供应的物质要素是人类历史和进化的决定因素之一，这些都不足为奇。功能论者要补充的仅仅是控制这一过程各个部分的动机。它在此又可分为对园艺和狩猎的激情、对合适交易和经商的兴趣或贪欲，以及慷慨和大方的冲动等。这些动机又都必须参照一个主要的动力，即饥饿的动力来作分析。构

成一个文化社区食品供给的所有过程的整体功能，就是满足对营养的初级生物学需求。

如果转而考察另一项活动，即火的制取和保存，我们就可以再次借助火的各种主要用途，即在食物加工和保持环境温度，以及在某些技术过程的实施中看到其功能。围绕着火、火塘、圣火的各种宗教的和世俗的、法律的和技术的态度，都可以跟它们主要的生物学功能联系起来。

以人类居所为例。它是一个物理的物体，一座由圆木或树枝、动物皮革、雪或石头构成的建筑物。但是，它的形式，它的结构技术和内部分割，它的组成部分和家具，无不与家内的用途有关，而后者又与家户的组织、家庭群体及其依附者和仆人直接有关。这再次说明，在研究物体的各种技术构造状态及其结构要素时，必须把它的整合功能牢记在心。

那么各种原生或派生的、个体或集体的、叙述式或类分式的亲属称谓的功能是什么？我主张在这种情况下，对最初的亲属关系情形研究，即对围绕并包括婴儿的小群体作为社区的社会学获得性状来研究。这会揭示出亲属称谓的最早功能就是通过音节言语向婴儿提供一套其社会学的环境控制。顺便提及，这里隐含的主张是：这类语言学符号——及一般人类语言中——的格局化情形的场系实际上既是社会的，也是个人的。亲属称谓的非个人或类分的意义通过一系列连续的延伸而获得。因此，研究这种现象的功能方法意味着，对于不断产生出亲属关系的象征方面的所有情景，都要结合语言学、社会行为和物质环境来研究。我们所说的社会行为，指的是法律规范、经济服务以及伴随个人发育的任何礼仪。这些礼仪贯穿于个体从婴儿到最广泛的亲属群体——氏族和部落——成员的各个发育阶段。不难表明的是，通常被称为“钱”、“货币”或“象征财富”的各种物质客体，也必须置于交

换、生产和消费等体系的场系之内来研究。同理，对于巫术规则或体态的研究，也一定不能割断它的背景，而是要联系其功能。

Ⅳ. 功能论的基本方法

田野工作经验的不断教诲，以及比较理论研究的任何细小片断，都确实——而且是——使人类学家认识到，文化现象是相互关联的。物品与其使用者之间，技术——个人的和社会的——与法定所有权和生产经济学之间的纽带，人类居所与住在里面的家户成员之间的关系，这些都是如此地明显以至于它们既没有被完全忽视过，也没有被完全看清过。因此，谚语才说：明显的东西最难看清。如果功能论仅仅是一种倾向，认为“巫术和经济态度相互联锁”，认识到它们是社会结构的一部分，认为我们必须永远注意它们层层递进的相关性，那么它确实就在理论上陷入了科学极权论，这也是人们对它的经常指控。毫无疑问，在科学中，我们既做离析又建立联系。如果功能论不能指出带有协同和相关的自然界限的单元或单位，那它就会把我们带入各种相关和反相关（counter－relating）客体的泥沼。我要说这种自然的单元确实存在，而且它们应该成为任何可靠文化分析的基础。

我名之为“制度”的功能单元不同于被定义为“处于相互必然联系状态的要素之组合”的文化丛或特质丛，因为这个“制度”概念确实假定了某种必然联系。实际上，功能单元是具体的，即能够作为一个确定的社会集群而被观察到。它拥有一个对所有单元的类型都普遍有效的结构。它确是一个真正的单元，因为我们不仅能列举其抽象因素，而且还能具体地划定它的外界。除非功能论能够分析，进而界定文化的每个层面——如教育、法律、经济、原始或发达的知识以及宗教等——并把它们同人类机体的生物需求联系起来，否则功能论就没有资格研究文化的基本

层面。

除非它不仅是用“局部活动对于其作为一局部的总体活动的贡献”之类的伶俐表述，而且是更明确和具体地参照实际发生和可以观察的事物来定义功能概念，否则功能论最终不会有什么功能。我们将看到，通过显明人类制度及其中的局部活动与基本的，即生物的，或衍生的，即文化的需求相关，我们就能提供出这样的定义。因此，功能总是意味着某种需求的满足，从最简单的进食动作到领圣餐的圣礼操演都是如此。后者还关乎同永恒的上帝合一这种文化必要性所决定的整个信仰体系。

V. 文化分析的合理单元

我主张，研究物质文化的任何特质，或选取任何习俗，即标准化的行为方式，或任何观念，都有可能把它置于人类活动的一个或多个组织化体系之中。因此，如果你见到一群当地人在摩擦取火，那就或是他们在家里生火煮饭或取暖；或者只是在为灶塘制取火种。无论哪种情况，如此点燃的火都是家庭制度的整合部分。但它也可能是营火，那就是组织化的狩猎、捕鱼或贸易远征的一部分。它也可能是儿童的一个游戏。作为一个纯技术过程，取火也有知识、技能以及许多情况下的组织化合作的传统。即使把它当做一种手工操演，或在这个操演传统的延续过程中来研究它，我们也必须把它挂靠到与这种活动的传承相关的组织化人类群体上。

另外，每一种器具也都有一个目的，一种技术，而且它总会涉及组织化的群体，如家庭、氏族或部落。正是在这些群体中的技术规则陈述中，该技术得到了开发和体现。一个或一类单词，如亲属称谓以及等级、权威和法律程序的社会学表述，显然也都有其组织母体、物质装备母体和最终目的母体。没有这些，任何

群体都不能组织起来。如果我们研究任何习俗，即行为的标准化形态，那它就或许是一项技能，一种体现在吃饭、睡觉、交通或游戏中的生理行为方式，否则它就是一种社会态度的直接或象征的表达。在每种情况下，这也都属于一个组织化的活动体系。我敢说没有人能举出任何一种不能放置于一个或另一个制度中去的物体、活动、符号或组织类型，尽管有些物体属于几种制度，在其中分别发挥特定的作用。

Ⅵ. 制度的结构

为了尽量具体，让我先指出我们有可能列出一张制度类型的清单。因而，例如家庭、扩展的亲属群体、一个氏族或一个半偶族（moiety），就构成一个类型。它们都与各种特许的和合法的人类生殖方式有关。宪纲总是对应于一种欲求、一组动机或一个共同目的。这体现在传统中，或为传统的权威所认可。在婚姻里，宪纲即宪法规则的主体体现在婚姻法和继嗣法这两个内在相关的法律中。界定子代合法性的所有原理，家庭——即规定具体合作规范的直接生殖群体——的构造，所有这些就构成了家庭的宪纲。宪纲随社会的不同而有差异，但它是一种必须到田野工作中去获取的知识，而且它界定了每种文化中的家庭制度。在一个基本的或宪法规则的体系之外，我们还必须更充分地了解人事，即群体的成员身份、权威的地位和家户内功能的定义。有关技术和法律的、经济和工作日的具体规则，是田野工作者应予研究的其他构成要素。

无论如何，家庭生活总是以家内的火塘为中心，这在物理上由住所类型、家内的用具装备、家具，以及与作为一个群体的整个家户所信奉的巫术或宗教崇拜相关的圣物所决定。因此，我们在此有了宪纲、人事、合作和行为的规范以及物质场景等要素。

收集起这些资料之后，我们还必须争取对家户内的生活做出具体的描述，包括其季节性变化、白天和夜晚的例行活动，并且要充分考虑这些活动对规范的实际偏离。

在超越于狭义家庭之外的一个社区里，还存在一种或多种扩展亲属群体，沿此路线而在田野和理论中进行的分析将表明，这类群体也有其体现于习惯法中的关于扩展家户的宪纲。它在内部成员之间有其授受（give - and - take）的规则。它有一个更大的人事圈，一个物质底层：包括空间上相邻的院落、共有的围墙、共同的象征性火塘、主要的和附属的居所以及不同于家庭用具的某些公用器物等。

氏族的宪纲体现于有关共同祖先的神话中，也体现在对一个扩展亲属关系的单系强调中。

在世界各地，我们都会发现地缘群体（municipal groupings）的存在。无论我们研究的是一个游群（nomadil horde），或是澳大利亚土著地方群体、安达曼岛民、加利福尼亚人或火地岛人，我们都会发现接壤而居的人们宣称对某一确定地域的排他性享有，联合举行一些强调坦诚合作的活动，并倾向于按地缘形成组织。不论这种组织多么原始，它都意味着群体要求有其土地的主张。这通常与神话的和宗教的——以及严格法律的——要求相联系。因此，宪纲中还往往列入个体在领地群中的权利的定义，整个群体对其土地的占有要求，以及把群体结合成一个基于地缘的单位的一整套历史、传奇和神话传统。在现代纯粹主义的“血与土地”（Blut und Boden）教义中，这样的宪纲以一种略显滑稽的形式得到了重新体现。

地方群体也有其人事，有点发育程序不等的中央权威，有关于个人土地所有权和集体分工——即提供服务和要求特权——的区分或部分要求。土地所有权的所有详细规则、社区事务的习俗

规范、季节性移动的界划，尤其是整个地缘群体的偶尔集会，都构成了界定这一制度的规范方面的规则。领土，建筑，公共设施如道路、泉水、水道等，则构成了这类群体的物质底层。领地原理（territorial principle）作为一个基础可用于更大的、由几个地缘群体组成的地域单位。我在此还认为，田野工作者必须调查传统宪纲的存在，即存在的理由（raison d'être），以及这种分类的历史先例。他还必须描述其人事，管理这种地域或地缘群体的联合活动的习惯法，以及他们控制其领土、财富和合作的器具的方法——不论这些器具是武器、仪式用品，还是象征符号。

部落显然是我们在将领土概念延伸到更广阔的组织和合作行为方式中去时所达到的单位。然而，我在这里要指出这个概念作为民族志术语的使用，一直带有原理上的模糊和含混并足以引起些许偏见。我认为有必要在文化意义上的部落与作为政治组织单位的部落之间做出区分。作为一个统一文化最广泛载体的部落，由一群人组成，他们拥有共同的传统、习惯法、技术，也拥有遍及组织内部的更小群体如家庭、地缘群体、职业行会或经济团组等。我个人认为，部落统一最重要的指标是语言的共同体，因为只有使用同一语言的人才能联合地传承技能和知识、习俗和信仰等共同传统。另外，各种合作活动——在这一词语的最广泛意义上——也只有在那些能用语言相互交流的人们之间才有可能。

一个部落—民族——按照我对这个制度的定义——不一定是政治的组织。政治组织总是意味着一个有权力管理其属民，即协调各组成群体活动的中心权威；而说到权力，我们预设了精神和物质等强制力量的使用。我认为，部落一词的第二层含义，即最广泛的政治分群或部落—国家，与部落—民族不是一码事。罗维

(1883—1957)[1] 教授在他那部有关国家起源的著作中指出：民族志观察所知的多数最原始的文化中都不存在政治分群。我完全赞成他的分析结果。然而，文化分群却到处存在。

部落—民族的宪纲总是见于那些叙述一个特定民族起源和根据该民族英雄祖先的表演来界定其文化成就的那些传统中。可以归入传统的还有历史传统、族谱故事和用于说明他们自身文化与相邻文化差别的各种历史解释。而在另一方面，部落—国家的宪纲则是那些虽未见诸文字，但从不缺位的权威、权力、阶层和酋长地位的惯例。一个文化群体的人事要处理分层或没有分层的问题，等级问题，贯穿于整个文化的年龄级问题，以及明显的区域内部划分问题。当区域内部划分在文化和语言上明显不同时，我们就会面临一个两难困境：我们研究的或许是几个部落—民族，或是自治文化亚群体在文化意义上的联邦。不难看清部落—国家的人事包括哪些。它显然涉及一个中央权威、一位酋长、一个长老议事会，以及治安的方法和军事强力等问题。部落经济、税收、财库和部落事务的财务支持等问题也会在此出现。至于物质底层，只有在它能将一个文化与其他所有文化分开时，我们才能仅根据这个底层的不同特征来界定民族性。在部落—国家中，领土的政治控制，防御和侵犯的武器，以及为了政治控制、军事和行政管理面积聚和共同使用的部落财富，都应加以描述。

根据不同于领土原理的研究路线，我们又可以把任何组织化和明确化的性别和年龄分群加进制度清单。很显然，我们这里没有包括家庭这样的制度——因为不同性别在家庭中互补并合作，但却包括了诸如所谓的图腾性别分群，不同的年龄级，以及男子和妇女各自的组织化启蒙营地等制度。当我们有一个仅涉及社区

[1] 美国人类学家，美国历史学派的代表人物之。——译者注

男子的年龄级体系时，我们就可能说性别和年龄两者作为区分原理都存在，只是被单方面制度化了而已。我怀疑是否有人会认为这里所列的宪纲或规范和物质器具难以界定。男性会社，即各种秘密社团、俱乐部、未婚男子会所以及类似的团体，都能包括进制度的概念而毫无困难。我要提醒你们的是，每种这样的分群也有其法律的和神话的宪纲，而这又意味着其人事及其行为规范的定义，它们每个都有一种物质体现、一个聚会地点、一些财产以及一些特定仪式和功用性的器物。

大量制度都能被包括在一个更宽泛的类别里，我们可以称其为职业或专业类别。文化的各个方面，即教育、经济、法律的管理、巫术表演和宗教崇拜等各类行为，可能会也可能不会在具体的制度中得到体现。功能理论在这里不能完全摒除进化原理。因为毫无疑问，在人类发展过程中，人们对经济组织、对教育、对巫术或法律服务的种种需求，都已越来越多地通过专门化的活动体系而得到满足。每一个专家群体越来越紧密地组成一个专门行业。尽管如此，发现职业化群体的最早类型这个课题仍然迷人，不仅是那些对宏现进化图式感兴趣的学者，而且对田野工作者和比较研究的学者都是如此。在巫术和宗教，或某些工艺技能和经济事业类型中，我们都能看到组织化群体的作用。每个群体都有其传统的宪纲，即对他们如何和为何可以合作的界定；每个群体都在功能分工方面有某种技术的或神秘的领导形式；每个群体都有其行为规范，而且当然也都使用特定的有关的器具。对此，几乎没有人类学家有异议。

Ⅶ. 功能的概念

我认为功能的概念可以而且必须适合我们的制度分析。家庭的功能是为社区提供成员（citizens）。通过婚姻契约，家庭生育

合法后代，抚养他，给他初步的教育，并在以后给他装备物质用品；还要给他合适的部落身份。道德上认可的同居结合——不仅为了性方面，而且为了伴侣和亲子关系，加上继嗣的法则，即承载其全部社会和文化后果的制度宪章，在这里给了我们一个关于这种制度的整合的定义。

对于扩展家庭的功能，我要依据更有效地开发共同资源，依据一个狭小但管理有序的社区单位内部中的法律控制，以及在很多情况下，依据这个管理有序的地方单位渐增的政治影响力，即更大的安全性和更高的效率来定义它。氏族观念的功能，我认为是一种镶嵌在邻里分群中的附加关系网（additional nework of relations）。它在法律保护、经济互惠、巫术和宗教活动的开展等方面提供一条额外的新法则。总之，氏族制度为伸展到整个部落—民族中的种种人际纽带增加了一条新内容。它比仅以扩展家庭和邻里群体为基础而组织的文化（a culture）能承载更广泛的人际间服务、观念和物品的交换。我认为地缘群体的功能在于公共服务的组织和领地资源的共同开发，而这种开发要合作进行，且开发对象处于每天可及的范围之内。

部落内部组织化的性别和年龄级划分，体现的是由体质所确立的人类群体的不同利益。这里，如果我们试图借助我们自己社会所发生的事情来理解原始的状况，我们就会看到，生为一名男子或一名妇女，就分别承袭了特定的天然优势和不利之处，而一个结合了两性的共同体则可以更好地利用优势并弥补两个自然分部（segments）之间的不足。年龄亦作如是观，年龄级界定了角色、潜力和每个级别所能提供的最佳服务的类型，并依据地位和权力来分配酬劳。关于每个专业群体的功能这里不必多说。它依据特定的服务和适当的酬劳来定义。这里，把当代野性包括在他对原始民族的兴趣之内的人类学家能够再次看到，同样的整合力

量在人们的结合中起着作用。无论是在原始的保守精神中，还是在我们当今革命社会的竞争氛围里，提供同样服务的人们分享同样的利益并寻求约定的酬劳。

这类的功能的分析很容易被指责为同义反复和陈腔滥调，同时受到那种认为它意味着一种逻辑循环的批评。因为很明显的是，如果我们把功能界定为某种需求的满足，那就大可怀疑提出来的那个有待满足的需求，正是为了使那个满足某种功能的需求得到满足。人们因而可以说，比如氏族明显是一种附加的、内部差异区分的额外的类型（supererogatory type）。我们能说这种区分出于某种合法的需求吗？尤其当这种需求根本不存在时，因为并非所有社区都有氏族，而没有氏族的社区运行也很正常。

我首先要说，我自己对此也不敢太武断。我宁愿说，功能的概念在这层意义上——即作为理解更紧密联系的社会结构，理解更广泛更深的服务和用品的分配，以及理解观念和信仰的一个新角度，作为循着某些社会现象的生命力和文化功效（cultural utility）这一线路研究的一种重新定向，它可能会有用。我还认为，在文化进化中，我们可以引进保全斗争（struggle for maintenance）的概念，不是保全个体机体，也不是保全人类群体，而是保全文化形态作为一条原理，这也许有助于估量传播的概率（chances）。因而，我认为针对于某些宽泛、单独的制度群体的功能概念，主要是一种启示性的手段（heuristic device）。

Ⅷ. 需求的理论

然而，这一概念得到另一种考虑的最强支持。如果我们能进展到估量下列问题：各种需求是什么？其中哪些是基本的？哪些是偶发的？它们如何相关？偶发的文化需求如何产生？我们就能得出一条更完美更精确的功能定义，并证明这一概念的真正重要

性。这里，我建议我们必须立足于两条定理：首先，每种文化必须满足其生物的需求体系，诸如那些由新陈代谢，生殖繁衍，生理的温度状况，防范潮湿、风寒和天气及气候的破坏性力量的直接后果，不受危险动物或人的危害，必要时的放松，肌肉和神经系统在运动中的锻炼以及发育的调节等指定的要求。文化科学中的第二条定理是：意味着人工制品和象征符号使用的每一种文化成就，都是人体解剖学结构功用性的强化，并直接或间接地与某种身体需求的满足相关。如果从某种进化的考虑入手，我们就能表明，一旦人的解剖学结构得到一根木棍或一块石头、一团火或一件遮盖物的补充，那么这些人工制品、工具和物品就不但满足身体需求，同时也确立起诸多衍生的需求。通过采用永久或临时的住处，通过用火来防身或取暖，通过穿衣或盖被子，那个造成温度变化的动物机体，就开始依赖于环境中的那些事物，依赖于它们的熟巧生产及使用，依赖于在处理材料时可能必需的合作。

伴随任何文化活动的开端，都会出现一种新的需求类型。它与生物需求密切相连并依附于生物需求，但又明显地意味着决定要素的某些新类型。这种经历过直接从环境接触中获取营养到果集、贮存和制作食物的动物，只要文化过程的任何阶段出现故障，就会死亡。这种带有经济特征的新需求必须与纯生物学的营养必要性一并登录。伴随着性冲动的满足转变为永久的同居，养育幼儿导致永久性的家户，新的限制条件就强加下来，其中每一种对于群体的保存都具有同纯生物学过程的任何阶段一样的必要性。

如果我们观察任一社区——无论它是原始的还是完全文明的——我们会发现，到处都存在着主要由人类新陈代谢的营养需求所决定的某种部落食品供给机制，而且它本身又确立了技术的、经济的、法律的，甚至巫术的、宗教的或道德的种种新的需求。

另外，由于人类物种的繁衍不能靠简单交媾而实现——因为它关联着长期抚养、教育成员的早期形塑的必要，这就加上了一套额外的决定因素，即衍生需求。这些需求的满足要靠有节制的求爱(regulated courtship)，靠乱伦禁忌和外婚制，以及靠优先婚的安排。亲子关系和亲属关系的需求，则要靠确立继嗣的制度。这一切又都意味着合作、法律的伦理关系。置身于险恶天气下，机体存活的最低条件要靠衣物和居所来满足。安全的需求造成房舍内部和整个定居点的物理排列格局，也导致邻里群体的组织。

如果简单例数由生物要求的文化满足强加的衍生驱力，我们会看到，器物的不断更新是一种必需，而部落经济体系则是对此的一种回应。另外，人类合作意味着权威、自然力或社会契约所认可的行为规范。这里，我们看到各种控制体系的回应，不论是原始的，还是发达的。每个复合制度和整个文化群体中的人事更新，不仅意味着生育繁衍，而且意味着教育体系。由权威和防卫(defence)所支持的强制和强迫的组织，其在功能上与每种制度内部的政治组织，进而又与特定的群体相关。我们把这种群众定义为政治单位，或政治国家的原型。

再进一步，我想我们得承认，自从文化之初以来，借助于符号组成的抽象原理的文化传承就是一种必要。部分体现在手工技能里，但也在有关物质技术过程的某些原理和定义中形成和积累的知识，也同样具有一种早期实用性的或功用性的因果关系。即使在最早的文化表现形式中，它也必然存在。在我看来，功能地解释巫术和宗教是对纯理性和经验的思想和传统体系的必要补充。使用语言来省思过去，这是所有系统性思维的特点。它早就应该引起人类注意其纯智力预测的不可靠性。为衔接人类知识中的断层，填补对定数和命运的理解中的巨大空白，人们转而求助于超自然力量。死后的生活可能是最早的神秘假说中的一种，它

可能与机体的某些深层次生物渴求有关，但是它肯定有助于社会群体的稳定，并有助于使人类感到自己的努力并不像纯理性经验显示的那样有限。那种一面主张人类可以控制某些偶然因素，一面又暗示自然本身可以对人类活动做出善意或恶意反应的观念，包含着高度发达概念的萌芽，诸如上帝（Providence）、创造中的道德感、人类存在的目标等等。对艺术、娱乐和公共仪式的功能解释，可能要参照机体对节奏、声音、颜色、线条和形式及其组合的直接生理反应。在装饰艺术中，它也涉及手工技能和技术的完美并把它们同宗教的和巫术的神秘论相连接。

Ⅸ. 结论

任何人都明白，我把这仅当成一种尝试性的概述。对于是否只要文化现象整合于有组织化活动的自然单元，即可对其进行研究这一问题，我们仍需一个更全面和更具体的答案。我认为制度的概念，——加上对其结构的明确阐述，加上其主要类型的完整清单，——为这一问题提供了最佳答案。

需求及衍生需求的理论，为我们提供了对于生物决定、生理决定和文化决定之间关系的更明确的功能分析。我不敢肯定我对每种制度的功能的简要说明，是否会是最终结论。我更加确信的是，我已经能够把文化反应的各种类型——如经济的、法律的、教育的、科学的、巫术和宗教的——与各种需求的体系，如生物的、派生的和整合的需求体系联接起来。

如同这里所说，功能理论宣称自己是田野工作和各种文化现象比较分析的前提条件。它能产生一种具体的、深入到制度及其各个层面的文化分析。如果我们设想一个田野工作者配备有这样一些导向图，我们就会相信它们既有助于他离析，也能帮助他连接各种观察到的现象。这里的主要意图是用清晰的视野和田野工

作者关于观察什么与如何记录的详细指南把田野工作者武装起来。

我想强调声明，功能论既不反对特质分布的研究，也不反对依据进化、历史或传播来对过去进行重建。它只是坚持，除非我们既从功能又从形式方面定义文化现象，否则我们就可能被引向摩尔根、巴霍芬（1815—1887）① 或恩格斯那种空想的进化图式；或者像弗雷译（1854—1941）②、布瑞福特（1876—1948）③ 或韦斯特马克（E·A·Westermank，1862—1939）④ 那种对孤立单项（isolated item）的零敲碎打。另外，如果研究分布的学者整理出的是虚构的和不真实的相似性，他的工作就是徒劳。所以功能论明确主张：作为对文化的一种初步分析，它有其基本的有效性，同时它为人类学家提供了文化识别的唯一有效标准。

① 瑞士人类学家，进化学派的主要代表，著有《母权论等》。——译者注。
② 英国人类学家，进化学派的主要代表，著有《金枝》等。——译者注。
③ 英国人类学家，进化学派的代表人物，著有《母亲》等。——译者注。
④ 芬兰人类学家，主要研究婚姻史、道德观念，著有《人类婚姻史》等。——译者注。

詹姆斯·乔治·弗雷泽爵士：传记评价

导　言

1941年5月7日，詹姆斯·乔治·弗雷泽去世。它象征着一个时代的结束。弗雷泽曾是英国古典人类学的最后幸存者。与我们同代中的任何人相比，他都更好地代表了那种从对人的比较研究中寻求灵感来理解古代希腊、拉丁和东方文化的人文主义倾向。他的名字或许是伟大人文学家和学者名单上的最后一个。A·弗朗斯（Anatole France）曾把他与孟得斯鸠相比——比较的重点或许有差，但级别大体相当。在同样略带牵强的意义上，我们可以把他比作J·斯威夫特（Swift）或F·培根（Francis Bacon），甚至比作T·莫尔爵士（Sir Thomas More）。对于泰勒、埃夫伯里勋爵（Lord Avebury）、赫德尔及莱辛（Lessing）、温克尔曼（Winckelmann）、勒南（Renan）等名流，他是当然的直接传人。

弗雷泽长成、发展和工作的那个时代，学者的斯文尚可维系。就是说，悠闲追求不计功利的学术和学问仍有可能。他的知识博大宽宏。他能与凯尔文勋爵（Lord Kelvin）、C·麦克斯韦尔（Clerk Maxwell）和J·J·汤普森（J·J· Thompson）讨论物理学；他对生物学和自然科学的其他分支知之甚多；他的诗文体现出艾迪

生（Addison）[1] 和兰姆（Lamb）[2] 的笔调。他用希腊文读荷马史诗，用拉丁文读奥维得（Ovid）[3] 和维吉尔（Virgil）[4] 的诗歌，用阿拉姆语读《圣经》[5]。他的早年生涯在剑桥大学三一学院度过。他爱这所学校并在那里成名。三一学院曾是特别研究生的学术堡垒，甚于他的宅第曾是英国人的城堡。第一次世界大战给了学术、人文和高雅文学以致命一击，其间弗雷泽正将他的《金枝》扩展为12卷本。第二次世界大战有可能把学人和绅士从我们的文明中歼除净尽，宜乎弗雷泽不复淹留。

Ⅰ. 弗雷泽性格与著作的悖论

作为个人，弗雷泽不大易于理解，甚至令人失望。他的个性充满矛盾和悖论式的反复。尽管视野和兴趣开阔，他的理论观点和一般偏见却相当狭隘和执拗。只要与事实证据冲突，他随时准备修正自己的观点。他不能容忍个人冲突，更不愿卷入论战。尽管热衷于探讨人性中所有陌生、反常和奇异之处，他在会见陌生人时却容易紧张，而且极难适应不期而至的人际接触。他在天性上谦恭、逊让和自甘寂默，却赢得了处在他那个位置上的人所能赢得的最高的正式荣誉和声望。

他的世俗荣耀和成就大多归功于弗雷泽夫人的活动。她肩负起弗雷泽所有日常生活的管理。对此，他勉为其难地忍受而又心不在焉。就个人性格而言，鄙视和厌恶抢风头或面对公众的欢

---

① 艾迪生（1672—1917），英国散文家，剧作家，诗人，英国期刊文学创始人之一，著有悲剧《卡托》，诗歌《战役》等。——译者注。

② 兰姆（1775—1830），英国散文家、评论家，著有《伊利亚随笔集》，与其姐合编《莎士比亚故事集》。——译者注。

③ 奥维得（43BC—17AD），古罗马诗人，代表作《变形记》，其他重要作品有《爱的艺术》、《岁时记》、《哀歌》等。——译者注。

④ 维吉尔：古罗马诗人，作品有《牧歌》10首，《农事诗》4卷。其诗歌对欧洲文艺复兴和古典主义文学产生巨大影响。——译者注。

⑤ 阿拉姆语，古代西南亚的通用语言。——译者注。

呼。对其夫人，他总是言听计从。我们当中认识弗雷泽那位精明强干、精力充沛而又令人畏惧的生活伴侣的人，后来都像深爱弗雷泽一样深爱她。除了爵位、头衔和荣誉学位之外，她还与他合作，安排他的作品翻译，管理他的大量来信和他与其他学者的关系。所有这一切，都无疑使弗雷泽夫人成为弗雷泽的朋友和在学术界与弗雷泽地位相当的人们的一个不解之谜。

我认识弗雷泽是在他生活的后 31 年。我可以追踪他与许多人类学同事的个人关系。我试图理解他处理难题、对待证据和发展其思想和理论的方法。通过他的著作，也通过亲身接触，我知道他激励了人类学，社会科学和人文学界的众多、或许是绝大部分的现代思想家和作家。然而在私下的谈话中，他却总是难以就任何难题与人展开论争。这位伟大的人文学者难以适应在人际交流中实现一位寻常老师追求的教学相长。跟他谈话时，人们通常需要等待他灵感的到来，那时他便能即兴说出优美的散文片断，甚至不亚于我们在他著作中读到的段落。他对田野中发现的每一新事实的由衷兴趣，他通过书信激励田野工作者的能力，均为众所周知。我在新几内亚和美拉尼西亚驻留期间，从他来信中得到的建议、质疑和评论，对我的帮助比其他任何影响都大。

他是个蹩脚的公众演说者，一个乏味的讲课人。他有明显的怯场心理，在课堂上宁肯照本宣科而不愿即席讲授。在文章和作品中，他表述的观点鲜明，但成见强烈。例如，他拒绝心理分析及任何与之有关的东西。没人能说服他去读弗洛伊德及其学派的任何作品，尽管事实上，弗洛伊德对人类学的贡献都是基于弗雷泽的著作。虽然他崇拜和追随罗伯逊·史密斯①，却从不肯充分赞赏杜尔干的法国社会学学派，而正是后者把罗伯逊·史密斯的

① 罗伯逊·史密斯，英国人类学家，著有《闪族人的宗教》等。——译者注。

社会学方法引进了宗教研究。

弗雷泽完全避免论争和公开讨论。A·朗格对《金枝》的典型的海盗式评论——其中把弗雷泽的理论嘲弄为“草木”（as the vegetable）或人类学里的“女修道院园地”（Covent Garden）学派——对弗雷泽的伤害和激怒是如此之深，以至于他告诉我说他不得不中断这方面的研究数月之久。这段经历以后，弗雷泽再也不看对自己著作的反面批评或评论。

因而，弗雷泽不是狭隘字面意义上的一位讲师。他不能在论争中辩证地发展清晰的论点来为自己辩护。他的纯理论作品中，能被原样接受的为数无几。尽管如此，弗雷泽仍是世界最伟大的导师和巨匠之一。

过去50来年的民族志实地调查一直处在弗雷泽建议的影响之下。如费森（Fison）、豪伊特（Howitt）和斯宾塞①、吉伦（Gillen）在澳大利亚；由A·C·哈登与W·H·R·里弗斯，② C·G·塞利格曼和C·S·迈尔斯合作率领的剑桥探险队对托累斯海峡（Torres Straits）的著名考察；朱诺德（Junod）、罗斯科（Roscoe）、史密斯（Smith）、戴尔（Dale）、托戴伊（Torday）和拉特雷（Rattray）在非洲的调查——这里只提几个突出的例子——都是在弗雷泽的精神指引下开展的。

我们已经说过西格蒙·弗洛伊德转向人类学求取证据时，用的都是弗雷泽的资料。法兰西学派在主导和居高临下的人物杜尔干领导下，由雨伯特（Hubert）和莫斯（Mauss）、列维布－留尔（Levy－Bruhl）、布格勒（Bougle）和范·杰内普（Van Jennep）所

① 斯宾塞（1820—1903），英国哲学家和社会学家，为社会学的开创者之一，著有《社会学原理》《社会学研究》等。——译者注。

② 里弗斯（1864—1922），英国实验心理学剑桥学派的创始人，1914年前为进化论者之后，转向传播论。——译者注。

实现的最初和最后的贡献，如果离开弗雷泽的激励和成就则不可思议。在德国，冯特、索恩瓦尔德（Thurnwald）、普利乌斯（K·T·Preuss）及其他许多人的成就，也是基于弗雷泽的贡献。在英国，像韦斯特马克和克劳利，G·默里（Gilbert Murray）以及J·哈里森（Jane Harrison），S·哈特兰（Siandey Hartland）和A·朗格等作家，都从弗雷泽那儿得到提示和导向——不论他们赞成还是反对他。牛津大学马雷特的光辉睿智形象，是弗雷泽理论在一个更为精致入微却较少原创和综合层面上的投影。近来，E·O·詹姆斯（E·O·James）仍在继承弗雷泽的传统，通过人类学分析而朝向我们理解当代问题做出优异的贡献。

弗雷泽曾经影响过A·弗朗斯、伯格森（Bergson）、汤恩比（Arnold Toynbee）和O·斯宾格勒（O·Spengler）等人物。与其他任何作者相比，弗雷泽不仅使民族志证据更为现成，而且更多地激励了历史学和心理学、哲学和伦理学领域的先锋思想家。只消把受到人类学激励和影响的课题列出清单，这一点就一目了然：禁忌和图腾、巫术和族外婚、原始宗教形态和政治制度发展。所有这些课题都经过弗雷泽的首先处理或充分研究。

因而在这位杰出的苏格兰学者及其著作里，其个性、其教学及其文字成就都存在一种悖论格调。面对《金枝》或其他著作中浅显的理论论点之一时，即使最诚心的崇拜者有时也会为他那巨大的创造性影响感到惊异。他在说服人方面的无能与他在转化人和启发人方面的能力似乎自相矛盾。

依我之见，解释弗雷泽悖论关键在认识到他的心智乃是优点与缺陷的特殊结合。他不是一位辩论家，甚至或许不是一位长于分析的思想者。而在另一方面，他又被赋予两种伟大的品质：一是艺术家创造自己的有形世界的能力；二是真正的科学家对于有关与无谓、根本与次生的直觉辨别力。

他的风格魅力来源于第一种品质：将一系列枯燥的民族志证据重塑为戏剧性叙述的能力；为遥远的异邦和异文化创造影像的能力。读了弗雷泽对某一文化的描述后再身临其境、我们就能最充分地赏识这些文化。

他的经验性感觉来源于他的科学秉性。这使他——通常是在形成一种寻常的理论之后——注意搜求民族志文献，从中提取的证据经常把他原先的设想吞噬净尽，却向我们提供了巫术和宗教、亲属关系和图腾制度的事实和真相。这些处于相关场景中的真实景象活灵活现，伴随着人类的欲望、信念和利益而栩栩如生。可见弗雷泽确实具有罕见才能，他能将粗略积累的广博知识构筑成令人叹为观止、其中蕴含许多理论的证据大厦。这些理论后来被别的学者整理成文。在古典进化和比较学派的多数作品中，冗长乏味的民族志资料足以令我们窒息而死。但经过弗雷泽的整形，它们却使《金枝》生动活泼，《图腾制和族外婚》有趣有益，并使《旧约中的民俗》成为一部人类学的传奇。

作为梦幻者，弗雷泽生活在一个对他来说非常真实而客观的世界里。他把从世界各地收集的有弹性的证据资料加以重整，用于模塑他的理论。所以，他的事实能证明他真切的、尽管是直觉的观点而无须任何夸张。这也解释了弗雷泽何以一贯钟情于田野工作，却极少垂青于理论。他喜爱他那真实世界的附加物：人类生存的活剧。他讨厌理论批评对这个世界滥施剪裁。A·朗格的嘲讽对弗雷泽本人不是人身攻击，而是对森林猎神（Virbius）、地府判官（Osiris）和美人鲍尔杜（Baldur the beautiful）的亵渎和冒犯。弗雷泽不无粗鲁地称韦斯特马克的乱伦理论为“对科学的杂种式模仿”。这使他激怒，因为被冒犯的不是他弗雷泽，而是他所深爱的野蛮人（savages）。以他对他们的了解，他知道他们会认为乱伦这个乏味概念在本质上的无聊和悖理。在反对心理分

析时，弗雷泽又有些郑重其事，说他的原始人肯定有杂婚和乱伦。几乎是带着母性的关注态度，他既为他们的欢愉和快乐而高兴，又为他们的顽皮而遗憾。

在弗雷泽对待批评，以及在他做出的冲击和嫌恶中，不存在任何细碎、卑鄙、偏激和私人的内涵。我从未见有人像他那样在谦虚时如此真诚，在热衷证据时如此恭逊，在对待表彰或责备时如此彻底地超然。在他的所有品质中，或许正是他对待科学和艺术兴趣对象的这种真诚奉献，以及他对任何个人升迁的毫不介怀，使他成为在原始人类生存的活材料中灵活地形塑理论方面成为最伟大的巨匠之一。

Ⅱ. 弗雷泽在民族学理论发展中的地位

弗雷泽是人类学一个时代的代表。这个时代随着他的去世而结束。综观他所有直接的理论贡献，可以说他是一名对“原始人”（primitive）感兴趣的进化论者，不论这是指广义的人类，还是指当代“野蛮人”的特殊信仰、习俗和实践。他用比较方法进行研究，收集和检验从世界各地、处在所有发展水平上和所有文化中的证据。比较方法与进化方式的结合就意味着特定的普遍假设：人在本质上相似；他们从原始水平经过各个进化阶段而逐步发展；通过基于对可比资料广泛考察的归纳，就可以发现他们行动和思维的共同尺度。在此，遗存的概念对于进化论者非常重要。它是理解变换之中的延续的钥匙，同时也是连接各个进化阶段的环节。在某一阶段显得强烈和流行的某种信仰，到了下一个更高的阶段就变成了一种迷信。群婚或杂婚的实践不复存在后很久，婚姻和亲属形态仍可固化在称谓里作为语言用法而留存。沿着不同的发展阶段逐步追溯，我们就看到了最原始的阶段，即人类制度、风俗和观念的“起源”。

弗雷泽从未发展出对进化原理的任何完整理论阐述。在他的著作中，我们不能找到对诸如“起源”、“阶段”、“遗存”等概念的任何精确定义，也没有任何图式能让我们估量他曾经如何想象进化的过程或“进步”的驱力。然而，读者只要将他的任何著作细读几页，就能看出他研究中采用的所有这些概念和不断使用的进化和比较的理解图式。

弗雷泽深深沉迷于对人类信仰和实践的心理学解释。他解释巫术是观念联想的结果。他对图腾起源提出的三个连续假说，即对“灵魂外在”、“巫术诱致生育”和“动物转世投胎”的信奉，基本是受到个体心理学的影响。了解弗雷泽如何对待禁忌，对待图腾制各方面，对待巫术、宗教和科学的人，都能看出弗雷泽在阐明其理论时几乎很少意识到社会心理学问题的存在。如同前述，他对心理分析怀有深刻敌意，而行为主义又从来没有进入他的话语体系。

罗伯逊·史密斯是用社会学观点研究宗教的第一位现代人类学家。尽管弗雷泽深受史密斯的影响，但在他的任何理论论证中，从未充分承认社会学的含义。他接受摩尔根关于原始杂婚和婚姻进化的理论便是明证。弗雷泽从未意识到民俗和神话中的社会要素。在他看来，巫术和宗教基本上仍是“生活和命运的哲学”，似乎它们在原始人、蒙昧人、野蛮人和古希腊或罗马人的心智中都可能发生。史密斯的原理是：宗教是由组织化的人们群体所实行的信仰，除非将教义系统视为组织化崇拜和集体传统的一部分加以研究，我们便不能理解宗教。弗雷泽在他的任何理论评述中都极少遵从这一原理。

弗雷泽还倾向于将禁忌与“酋长和祭司的野心和贪婪”相联系，认为这些人利用“泛灵论的信仰来支撑权力和聚敛财富”。弗雷泽在任何论述中都没有澄清这样一个事实：禁忌不过是原始

法律和风俗中的一个小部分，它既不能用“迷信”（superstition）也不能用“政治和宗教的骗术”来解释。相似的批评也适用于《图腾制和族外婚》第四卷对于经济、艺术和原始认识论的研究。

一俟空洞的介绍性评论结束，一个完全不同的弗雷泽就跃然而出。此时，他像一位古典名胜导游，带领我们步入澳大利亚的沙漠、亚马逊和奥里诺科河（the Orinoco）的热带雨林、亚洲的草原和非洲的高地。① 他对事实的精确研究极为注重前因后果；注重人类文化各方面和人类关注的相互联系；注重用他对人类动机的真知灼见去照亮偶然的解释和间接的证据。我们不难证明，弗雷泽经常接近于发展出一种对人类行为的无意识和潜意识动机的心理分析见解。这可以从弗洛伊德、兰克（Rank）、罗海姆（Roheim）得心应手地引用弗雷泽的证据中得到证明。在他用业绩和表现阐释动机和观念的能力中，在他关于动作可信面言语不可尽信的信念里，弗雷泽基本上是个社会学意义的行为主义者。他以行为的形态来求证所有的心理学阐释，这说明他确有行为主义者倾向。

弗雷泽具有将人类学事实视为人类整体生活的构成部分，并将其置于整个文化场景之中和地形与自然环境背景之内的倾向。这在他1898年为保萨阿斯（Pausanias）《希腊纪事》（Discription of Greece）的英译本评论中已有优美清晰的展现。② 在《金枝》一书中，这种倾向臻于极致。此书对巫术的研究差强人意，但书末所附图片，使我们从中看到作为酋长和神王（priestly king）的巫师，看到其作为土地监护人、军事首领和人类与自然丰产（fertility）工程师的角色。

① 奥里诺科河，美洲第三大河，委内瑞拉与哥伦比亚界河。——译者注。
② 保萨尼阿斯（143—176），其著详细记述古希腊的艺术、建筑、风俗、宗教、社会生活等。——译者注。

一卷复一卷地阅读这部长篇巨著，你将看到这是一部有关原始人与自然的关系、早期政治组织、禁忌和其他法律规则等问题的事实的百科全书。弗雷泽探险的热情不仅在通衢主线，也包括蹊径支线和每迈出一步所见到的景致。这就蕴含和揭示出比作者给出申明的理论阐释更为全面和可靠的内容。他关于性对植物的影响的讨论含有许多后来被心理分析所阐明的理念，而这方面的事实正是弗雷泽凭准确无误的直觉所收集。他列为“禁忌”的种种限制和行为规则，含有大量可用于原始法理学研究的资料。这里，我们跟着弗雷泽而认识到的原理是：原始法律乃是指一系列的行动、利益和要求。它一方面指人类的主要关注如食物、性、社会地位和财富；另一方面则指必要的结束和界限，因为其对象总是人类试图违反习俗规则而得到的。

关于农业仪式、掌管丰产的男女神祉，以及对年度周期的巫术和宗教解释等几卷，也含有体现在事实描述中的生动理论。弗雷泽将仪式和食物生产的实际活动相联系的洞见不厌其详地告诉我们：宗教和巫术信仰无论是在人类发展的原始还是较高层次上，总是作为秩序、整合和组织的原理面发挥其功能。我们在此看到，巫术不是无用的误解，而是具体化了的乐观希望。它以可欲目的最终能够实现的信念鼓舞人们去不懈追求。我们还看到，早期领袖、酋长和国王的社会学角色，不能仅据其利用普通人迷信的能力来定义。原始首领被视为人们下列信念的体现：长于管理实际事务的专家，也能操控机遇和命运等超自然因素。正是这些实用和内在的价值保持着巫术和宗教的活力和持久性。

在《图腾制和族外婚》的诸卷描述中，弗雷泽的艺术才能，以及他在分散和互不无关的民族志证据中实现真正综合的科学直感体现得淋漓尽致。弗雷泽在各个部落的社会和政治组织的场景之内描述图腾信仰和仪式。我们看到了经济和社会组织、法的观

念和普通信仰，有时还包括军事活动和仪式性生活的轮廓。作为一个规则或只要有可能，所有这些就都冠之以对地貌的描述或对土著人生活并于其中谋生的环境的描写。在许多方面，弗雷泽的《图腾制和族外婚》差不多是年轻的人类学学者最好的入门读物。因为据我所知，它对整个一系列部落文化都做出了比任何著作都更易读、更吸引人和更完整的描述。只是最近，它才被默多克（G·P·Murdock）的《我们同时代的原始民族》迎头赶上①。后者的质量和表述风格接近弗雷泽的标准，且在材料上更为全面和精确。

与《图腾制和族外婚》中的描述性章节相比，《<旧约>中的民俗》三卷本和弗雷泽后来关于永生的著作，如《自然崇拜》和《死亡的恐惧》等，在前后关系的处理上相形见绌。即使在这里，弗雷泽的艺术才能和他对整体和综合的偏爱也使得他的作品赏心悦目并富有教益。

在弗雷泽爵士的著作中，题为《心灵的任务》并在后来以《魔鬼的辩护者》为题再版的那本小书尤其值得注意。在某种方式上讲，它或可算是弗雷泽对人类进化理论的最有雄心和最富创意的贡献。它的主要论点在于巫术和宗教信仰与人类的一些基本制度的关系。他逐一列举政府、私有财产、婚姻和对人命的崇敬为例，说明“迷信”在多么久远之前就促进着这些制度的建立和发展。他处理的是道德观念而不是科学观念。对善与恶、迷信和理性知识的区分占据了论证的大部分篇幅。我们甚至读到“这些制度有时建立在精腐的基础之上。”

然而恰好在这里，弗雷泽的常识感引导他说出了一个告诫——也是一个矛盾：“……一个大胆的假设是它们（所讨论的制

① 默多克（1897—1985），美国人类学家，主要代表作为《社会结构》，《我们当代的原始民族》在我国四川省民族研究所1980年童恩正译本。——译者注。

度）主要基于某种比迷信更坚实的东西。完全建立在迷信，即谬误之上的制度不能长久。如果它不满足任何现实的人类需求，如果它不是建立在深广的事物本质的基础之上，它就必然消失，而且越快越好。”这里的矛盾显而易见。我们在一处看到这些制度有时建立在糟腐的基础上；而后又看到它们的基础必须是深广的事物本质。弗雷泽自己提出的解决方案是：诸如婚姻、法律、财产和政府这些制度确实“满足了现实的人类需要”。如果弗雷泽更充分地探询这些需求的本质，他就可能最早地向我们提出了人类制度和人类文化的法律、政府、经济和社会组织等方面的真实“起源”的正确理论。他早就会发现从最早的开端延续至今的人类组织的某些形态如家庭、亲属关系、地缘群体或领地群体（municipality）以及国家等，乃是与组织化人类生活的明确需求相对应的。然后他就可以证明，并且是确凿和充分地证明：巫术和宗教的某些形式何以有助于协调人类活动和人类集群在某些方面的持续和发展。

其实，《心灵的任务》四章中的每一章，虽然确有启发性和激励性，都以一个问号结尾。在讨论过巫术对政府的贡献之后，我们被告知“许多人怀着迷信的畏惧，将其统治者——酋长或国王——视为超人并拥有天赋的、大于凡人的力量。”这里正如我们指出的，弗雷泽自己的证据表明，作为秩序和规则支柱的权威，在家户、领地群和部落中都不可或缺。原始人对自己酋长的敬畏是一种信念的副产品：即领导者凭其能力、专门知识和灵力或德行来作首领①。

在讨论私人财产时，我们再次被告知迷信的恐惧“作为一种阻止人行窃的强大动力”而起作用。然而，偷窃要以私有财产的

① 灵力又音译玛纳，是南太平洋岛民信仰中的物、地、人所拥有的超自然力，主要指正面神力。——译者注。

存在为先决条件。而按照法律定义：私有财产就是使用和消费工具和物品等方面的排他性权利，这极其重要。没有这样一个原则，即使在原始人最简单的活动中也会出现持续的无序和解体。私有财产一旦确立，就既受到信仰和巫术，也受到世俗制裁的保护。

婚姻和家庭在起源上也是相应于文化需求：即把生理上的生育转化成组织化的、合法建立的合作生活形态。这就是婚姻的起源。于是，对“通奸、私通或乱伦等形式的性放荡”的制约就通过各种手段来实行，巫术信仰亦为其中之一。在这一章里，弗雷泽被纠缠于自我矛盾的复杂罗网。作为摩尔根、麦克伦南[1]和巴霍芬的一名追随者，他假定了原始杂婚的存在。他没有向我们说明婚姻如何从这种原初状态中发展出来。但是我们显然得假定：婚姻家庭形态在人类文化之初即已存在——这种被现代人类学普遍接受的假定——而我们甚至不能探究什么是早期认可的性道德。因为在原始杂婚或群婚状态下，这样的道德不可能存在。

另外，在研究刑事法时，弗雷泽试图说明“对鬼的惧怕，尤其是对被谋杀者的鬼的惧怕”起着重要的作用。现代人类学家在此又会坚持认为：早期的刑事法是原始群体生存必不可少的前提。惧怕被谋杀者的鬼魂源出于与谋杀相联系的犯罪感。就此，它似乎与有关描述相吻合。但进化论者的真正难题是要发现刑事法起源的过程。此后，也只有在此之后，我们方能理解与犯罪有关的所有信仰并将其安放在正确的视野之下[2]。

总之，弗雷泽在这一卷中提出的是信仰与人类制度的组织之

---

① 麦克伦南（1827—1881），英国法学家、人类学家，其主要关注于婚姻制度的进化方面，主要著作有《原始婚姻》。——译者注。

② 后两句不是功能论一贯论点，因而费解。译者推断这是马林诺斯基在转述并诘难进化论者的论点。——译者注。

间的关系问题。这正是现代人类学中有着重大作用的诸多问题之一。

Ⅲ. 对一些具体理论的批评性分析

弗雷泽最著名的贡献是他那与宗教和科学相联系的巫术理论。弗雷泽认为，巫术来源于原始人的一种基本观念。它是观念联动原理（the principles of association of ideas）的应用——或误用——以及这些原理向一种自然过程理论的转移（transposition）。巫术的两大原理是：同类相生（like produces like）和相互接解过的事物在远距离内继续相互作用。弗雷泽称这两条原理为原始巫术自然观法则（the laws of primitive magical outlook）。“虽然这些法则未经言语阐明，甚至蛮人也不这样抽象地考虑它们。但蛮人潜在地相信它们很能独立人类意志而调节自然过程。”蛮人发现这些自然法则后便加以利用，从而也相信自己能“随意地操控某些自然力。”

在现代人类学的知识之光下，这一巫术理论——亦即原始人的世界观理论——不能自圆其说。我们现在知道，原始人已然意识到自然过程的科学法则。而有关此点的最重要事实还是弗雷泽在《金枝》结尾——再次自相矛盾地——阐明的那条实在原理：“如果我们能把那些从自然观察中得出的朴素真理列为科学，那么任何时代的人都拥有一份宝藏。”因而，它必然自太初之时即已存在。

这里确实存在矛盾。因为《金枝》的整个导言部分都主要基于原始自然观和原始行为的巫术特点。然而遍观其对事实的表述，弗雷泽所证实的既不是其站不住脚的联动原理误用这一巫术理论，也不是其（人类知识经历巫术—宗教—科学—译者）三阶段的进化理论，而是科学、巫术、宗教一直控制人类行为的不同

状态（different phases）这一可靠而正确的观点。弗雷泽自己的证据也表明它们是共存而又有实质、形式、功能差异。真正的问题是如何确定它们为人类做了什么以及它们的心理、社会和实用的基础何在。信手翻阅《金枝》并追踪原始人或农民的食物生产作业，不论是狩猎、渔捞或农业，你将发现，他们都在遵照其科学知识而理性地行动。研究澳大利亚、印第安和波利尼西亚人的组织，你会发现他们的习俗、亲属制和酋长制原理都是有效的，亦即是理性的。你会发现巫术和宗教只会发生在同雨水和阳光、狩猎者的运气、渔捞者的机会有关的时候，或触及到人类生活其他重要问题的时候。这时人们才祈祷和抚慰他们的神，而绝少出于知识和努力来做这类事情。

我们还是可以基本上依照弗雷泽整理材料的直觉，而不是依照他明确陈述的观点，运用弗雷泽的证据和其中所包含的原理梗概，形成一个关于知识、巫术和宗教的理论。

我们可以跟弗雷泽一起推论：不同进化阶段和不同气候之中的人都拥有基于经验和据于常理的知识。甚至原始人最简单的技术——火的制取、器具和居所——都意味着关于材料的知识和准备及使用材料的程序。它们基本合理，因为它们足够有效。原始澳大利亚人了解他们所处的环境、所要猎获的动物和所要采集的植物的习性。没有这些知识，他们就得饿死。在采集食物、狩猎、捕渔、制造武器和器具时，他们都受知识的指导。这也使他们理性地结队协作。知识，实际是科学知识，总是人类与环境关系的主要向导。在所有关键追求中，这是他们的主要依靠。离开知识或对知识的严格遵守，文化难以幸存。然则自开天辟地以来，知识就是文化发展的支柱。社会的、专门的知识和对技术的掌握，也是领导权和声望的基础。知道如何组织群队并指导它从事狩猎、旅行、转移营地和远途贸易探险的人，就是天然的领导

者。如同我们所知，早期政治的难题不能只靠诉诸巫术、宗教，或任何其他“迷信”来解决，还必须考虑人的知识、人的实用利益并将这些组织成集体的操作。

巫术——作为一种靠咒语和仪式来取得结果的信仰——只能作为补充要素出现。它一般出现于人类要行动而知识又没有效用的条件下。原始人不能操纵天气。经验告诉他，他不能用手去创造阳光、风雨、冷热，不论他如何不懈地思考或观察这些现象。于是，他就用巫术来对付它们。

原始人掌握的只是人类疾病和健康状况的最基本知识。在情绪和实践上，他都强烈地憎恶疾病。一个关于他人的歹意会导致自己生病的神秘理论通过人类心理和社会关系而强烈地暗示这一点。在许多方面，巫术和法术（magic and sorcery）的理论给出的解释能起作用，因为它们能将命运的无情判决转换成人类恶意的操控。无论原始或文明的病人，总希望觉得还能做点什么。他渴望奇迹，而关于恶意巫师造成的后果可以由道术更高和更友善的巫医所抵消的信念，甚至相信正在采取有效措施的想法，则可能帮助机体抗御疾病。

因而，巫术——包括法术——具有实用和社会的双重特性。这使我们能解释它的延续。心理学上，所有形式的巫术都暗含了一种乐观的态度，即通过仪式和咒语，通过调整机会和诉诸运气，可以得到一些结果。仪式和咒语的形式与这种积极和实用的功能密切相符。言语和行动都是针对假定的所欲目的。我们在此可以修订弗雷泽的理论：构成巫术的心理学基础的不是观念联动，不是同类相生，也不是持续接触，而是对可欲目的和结果的假定和确认。社会方面，巫术作为领袖的精神对应，有助于通过纪律和秩序的引入来整合行动着的群体。在农业中，巫师（magician）能成为领袖，主要还不是因为他激发了迷信的敬意，而

是他给劳作者的担保：只要遵从他的禁忌和法令，他的巫术就能在他们努力的实际结果之外，再加给他们一份超自然的收益。同理，战争巫术以必胜的信念激励战士，使他们的勇气更为有效并使他们以更饱满的热情追随其领袖。

宗教与巫术的区别也许不像弗雷泽想象的那么深刻地基于人类对整体宇宙在本质上不同的态度。弗雷泽认为巫术是人对自然力的直接强制，而宗教则是信徒对神明的祈求。其实，两者的区别首先见于对象的不同：宗教与人类生存的终极问题相关，而巫术则通常围绕专门、具体和细节的问题。宗教关注的是死亡和永生。它以一种综合抽象的行为崇拜自然力，把人的自我调节转交给上苍的统治（the rulings of Providence）。在原始阶段，上苍以图腾物种的体系出现，也就是最深刻地影响人类生存的动物、植物和自然力。再者就是把上苍供奉在男女自然神明的万神殿里。有时它也表现为造物主，原始的众生之父或一神教中的主神①。

教义结构上，宗教常将自己表述为一个信仰系统，定义人在宇宙中的位置、人的来源和目的。实用意义上，寻常个体需要宗教来克服对于死亡、灾难和命运的破坏性恐惧。宗教通过信仰永生、或人类在宇宙中的平静消解、或人与神的重聚来解决这些问题。社会方面，由于宗教一直是人类文明的核心和道德价值的主要源泉，所以它就与或低或高层次的每一种组织形式紧密相关。在家庭内部，我们看到信仰与祖先崇拜相关。氏族信仰与崇拜或人或兽的祖先图腾相关，起着宗教集会的功能。在村庄、城镇和领地群内，我们看到地缘性的崇拜（local cults）。宗教也经常成为各类政治国家和帝国的关注焦点。

因而科学、巫术和宗教的区别表现在对象、精神过程的类

① 自此以后直到书末的文本未经马林诺斯基教授最后修订。——原书编者。

型、社会组织，以及它们的实际功能上。各自都有自己的明晰区分形式。科学体现为技术，基于观察并包含在理论概念和后来的知识体系中。巫术表现为仪式，行为和咒语的某种结合。它不是通过观察和经验而向人展现，而是基于神话般的奇迹。宗教采取的形式则是公开或私下的仪式、祈祷、牺牲和圣礼。

所以这些都使我们看到，把进化用为信仰或活动的一种类型向另一种完全不同类型的转变是不可接受的。我们在此必须——像在进化中的许多其他难题中一样——假定人类思维、信仰、习俗和组织的所有基本原理在文化之初即已存在。我们必须把巫术、宗教和科学作为人类社会中、组织化的崇拜和行为中，以及人类心理中的能动力来考察。在这里，我们同意弗雷泽的断言，即人们向来知悉从对自然的观察中得出的朴素真理。当弗雷泽告诉我们“生活并维持生存（to live and to cause to live），找饭吃，生孩子；这些都是过去人们的主要欲求，只要世界还在，它们也将是未来人们的主要欲求”时，我们也深表赞同。弗雷泽在这里不厌其烦地告诉我们人类文化主要是基于人类的生物性要求。

沿着这条线索，我们还可以补充说：在通过文化手段满足基本的生物需求中，人又把新的因素加之于自己的行为，亦即发展出新的需求。首先，他必须在知识的引导下，调动和组织工具、人工制品和食物生产活动。由此，对于原始科学——即标准化、有组织和有系统的知识原理——的需求，必然出现于文化开初。人类行动必须由确信成功的信念引导。这个信念越强，努力的组织和实施就越有效。因此巫术作为满足这一标准化乐观主义需求的活动类型，对于人类行为的有效性就必不可少。最后，一旦人类发展出建立知识和预测系统的需求，他必然会去探寻人类的起源、命运以及生命、死亡和宇宙的问题。因而，作为人类建立系统和组织知识的需求的直接结果，宗教的需求也就会出现。

通过这一切，我们能看出对文化现象、过程和手段的本质的一种更全面洞察，能如何使我们重新阐释进化论的难题、同时又不摒弃进化原理、阶段、遗存和起源的概念。我们也开始看到这些概念该如何定义。所以说，科学、宗教和巫术的起源既不存在于某个单一观念、群体信仰和特殊迷信中；也不存在于个体或群体的某个具体动作中。所谓起源，我们指的是各种原初或持久的条件。它们决定文化既定反应的发生。这些受制于科学决定论的条件也确定了动作、设置、习俗和制度的本质。所谓确立的基本生物性对组织化活动的需求，我们指的是食物的找寻或生产、配偶和婚姻的组织、房屋的修建、服饰、基本工具和狩猎武器的制作等。至于说到文化中的教育、经济、法律和政府等方面，我们也能说明，作为集体和协作活动不可缺少的因素，这些组织形式和活动类型是被加之于原始人的。

这样，对起源的探寻就成了对文化现象的真正分析：这一方面要联系人的生物禀赋；另一方面又要联系人与环境的关系。由于这类普通问题的解决需要人文学发展出一种我们称之为文化的广泛而日渐复杂的手段，我们又要面对另一个日益被认识到的难题：即在文化研究中，我们能否也发现关于过程、产品和相关关系的普遍科学法则的问题。如果文化，即组织化、使用工具和有目的的人类行为有其自身的决定因素，我们就能有一门文化的科学，就能确立文化的普遍法则，而且能在不摒弃进化论和比较研究的条件下，本着理解普遍文化的科学追求把它们连成一体。

有必要再从弗雷泽的理论和他处理及描述材料的方法中选取一两个例子，来说明我们关于起源概念的科学方法中的这种变化。这会更有为趣，因为著名的进化论学者如泰勒、摩尔根、麦克伦南和韦斯特马克都没有怎么定义起源的概念。逐一研究和比较起源的理论，我们会发现其在理论含义和论证方法上都有极大

差异。起源的概念通常指的是类人猿（man－ape）在挣扎着要变人的时候发生的事情。对我们来说，婚姻和杂婚的起源意味着的仅是最早期的类人猿没有关于性行为的准则，意味着所有生育关系都处于完全无序状态。当韦斯特马克坚持认为婚姻起源于单偶制的一种原生形式时，他试图用来证实自己论点的证据是：最高级阶段的猿人和最低级的野蛮人都生活在单偶制下。财产起源于共有制，宗教起源于泛灵论和图腾信仰，这通常被当成某种令人信服的证据，说明在原始状态下，人们生活在共有制、泛神论和禁忌占据最高统治的社会制度中。人们为论证各种起源而最乐于用到的把戏之一是一个近乎武断的假设：即这个或那个部落或人文类型，是最早人类的标准原始遗存。从这类部落或部落集团中找到的任何现象，都被假定为最原始的。在这种描述中，澳大利亚中部土著人、火地岛民，维达人和布须螺人都归类成“最低级的原始人”。散布于非洲、东南亚和印尼群岛的俾格米人受到特别的偏爱，因为他们的矮小体型和迥异于其他部落的鲜明特征。

然而很清楚，所有这些意见表达的都只是民族学家想象力的产物，而不是什么确凿证据或论证。所有现存部落，只要其艺术和工艺与史前旧石器时代大体相当，一概有资格做原始性的候选者。其文化中那些能与基本简单性挂钩的层面，则被当作原始性的合法特征。然而，从这个或那个文化中撷取一个具体而细微的特点并肯定它为我们提供了所有起源之迷的最后线索，这与归纳推理的第一条原则背道而驰。

让我们回到弗雷泽和他关于婚姻、家庭和亲属制度起源的观点上。《图腾制和族外婚》一书全面地讨论了这个问题。作者毫无保留地接受下列古典假设：即婚姻起源于一种完全的性乱，包括亲子之间的杂婚。任何有声望的人类学家现在都不再持这种观点。但弗雷泽在这里的态度还是名符其实的“遗存”论。原始杂

婚假设的真正麻烦在于该假说所隐含的对婚姻制度的错误分析。只要我们仅仅考虑家庭生活的性活动层面，那么假设文化之初对“性共有制”没有限制或仅有极少限制就无不可。然而，婚姻不仅仅是偶尔或长久的性交媾，它是两人之间的契约。它意味着同一屋顶下或居所内的共同生活，意味着家户和财产管理上的合作。最重要的是，它意味着合法子女的生育，意味着这些子女的抚养、教育和生活保障都成了父母的义务。杂婚假说的支持者当中没有一个人尝试勾勒一幅哪怕是想象的“共有子女”的情景。这种尝试注定会失败。人们没处去找这种共有制的“遗存”。里弗斯曾有过一两次试图，想指出我们或可想象哺育儿童时的共有制。然而，这些提法不可当真，因为它们仅凭想象且没有文献支持。

在比较的基础上对婚姻关系实质进行详细考察的结果表明：婚姻的实质在于生育合法子女的特权。社会通过婚姻契约将这一特权赋予新娘和新郎。在原始状况下——以及在由家户构成独立经济实体的任何地方——这一特权具有巨大价值。对子女生理上的照顾、训练、教育和赠与财产的责任，无不与这种特权有关。我们因而可以断言：婚姻作为法定契约，首先不过是更广义和更基本家庭制度的一个部分。我们也可以将婚姻定义为：公众、法定和传统以契约规定的结合，它赋予子女合法身份并赋予已婚夫妇附加地位。

这里，我们可以直接联系前文引述的弗雷泽的原理：无论原始人还是文明人，都有配偶陪伴需求；也有生育需求。所有这些需求都要通过婚婚制度的整合和实施才能得以满足。这是对婚姻和家庭的一种定义，也是对婚姻和家庭起源问题的回答。自从文化发端之始，家庭就一直是使人类众多基本需求得以满足的制度。这是一种主要基于生育需求的制度，但也与食物的生产、分

配和消费直接相关。这是使文化得以延续、使传统得以由老辈传给幼辈的制度。习俗、秩序和权威都体现在家庭里。人类及其艺术和工艺，更复杂制度的各个方面的进化，都要参照诸如亲属如何产生于家庭纽带、氏族关系如何发展、单个家户如何整合成地缘群体等问题来考察。

这又把我们带到弗雷泽理论方法中更有兴味的一点：按照弗雷泽的假设，性在人类进化之初没有调节机制。因此，他就必须对外婚制——即严格冷峻地禁止血亲间的婚配——的出现做出说明。顺便提及，弗雷泽从不注意乱伦禁忌与外婚制规则的明确区分。他在这一点上追随摩尔根的理论而将外婚置于乱伦之前，就像摩尔根将氏族置于家庭之前。

无论实情如何，弗雷泽在这里提出了一条最难以令人接受的理论。如果——像他那样——相信人类曾长期地随意结偶婚媾，他就得假设在某一个进化阶段或时刻发生了一些事情，让人们认识到最好防止某种形式的婚媾。为说明这一点，弗雷泽作了两个假定。第一条是出于某种原因，某个原始部落中的智者得出了乱伦和杂婚有害的结论。弗雷泽放弃了原始人能想象乱伦会有任何有害后果的可能性。他甚至认为科学难证明生物学上的乱伦有害。因此，他得另找原因。弗雷泽于是假设一种迷信的存在，认为乱伦有害于自然的丰产性。这一信仰后来演变成部落的法则。“这一想法无疑首先形成于几个比凡人更有睿智和实际能力的人的脑海。他们又通过权威和影响说服族人将其付诸实践。”我们在此不得不做如下推断：首先，存在一个原始杂婚时期；其次，基于迷信而产生对乱伦的嫌恶；再次，为消除这种迷信恐惧，社会组织设计出一种极为复杂的、分成半偶族、氏族和婚级的制度；又次，这些都被原始立法者动议实施。按照现代人类学的原理，这个理论不值一驳。我们知道，暴力和革命的立法行动是我

们现代文明的特征，在原始人中不可能发生。我们同时不得不问，这样的革命立法活动是发生了一次然后通过播化而扩布，还是在很多地点都于适当时刻发生。

在此，对婚姻、亲子关系和亲属关系的全面社会学分析再次使我们得出远为朴实无华，却简单实用的解释。它基于我们对人类心理和对婚姻和亲子关系功能的理解。我们在此毫无保留地接受弗洛伊德的观点，认为乱伦是家庭内部的一种有力诱惑。然而，如果公开合法地得到认可，那么乱伦——无论是在心理学还是在社会学意义上讲——对于家庭和婚姻纽带都会是一种破坏力量。心理学方面，乱伦涉及青少年的成熟并导致父母与子女、兄弟与姊妹之间情感的彻底逆转。

性——以及伴随而来的求爱、忌妒和竞争——与孩子对父母关系中特有的尊敬和服从态度互不相容。它与兄弟姊妹之间保护、持重及合作的关系也不相容。社会方面，性与其固有的敌对忌妒也会导致混乱。因此，从家庭及其延伸的对应实体即亲属集团或氏族中消除性动机，是原始和文明社会维持其社会结构的根本需求。我们于此再次从现存需求中看到一种法律规则的起源，以及婚姻和家庭制度的根本内容的起源，由于性关系与父母子女间、兄弟姊妹间，甚至近亲和同族成员间亲密无间的合作关系不能兼容，所以必须对乱伦和血亲婚配施以法律禁绝。

我们可以继续分析弗雷释进化论方法中的各种细节。这可以最明显地表现在《图腾制和族外婚》的第四卷中。弗雷泽在此提出继嗣从女性转到男性的起源理论。他提出农业起源于诱使种子生长的巫术仪式。他把艺术起源于某些巫术操作的假设说得似是而非。

纵观这些理论，我们发现它们都是对弗雷泽富有教益著作中所含处理材料方法的一种奇怪的偏离。在那里，弗雷泽向我们展

现的是一幅关于图腾制度的整合完美和背景充实的画面，通篇闪烁着直觉洞察发出的光辉。人类学家也谙熟弗雷泽关于图腾起源的三个理论。这份材料和弗雷泽处理材料的方式，清楚地也是最终地确证图腾制的起源必须到这一信仰实践和制度的本质和功能中去解读。图腾制是确立人与自然之间关系的具体、简单和实用的方式。其最发达形态——如澳大利亚中部和非洲一两个地区的形态——其实是以人力控制至关重要的动植物物种的一种特殊巫术。最有实用意义的图腾制形式，即对自然丰产性的仪式性管理，可能与巫术最为相似。弗雷泽的第二个理论，即从图腾的生育和繁衍仪式中探寻图腾制起源的理论，无疑与我们目前处理事实的方法最为接近。因为在这一理论中，弗雷泽主张到图腾制最重要的功能中去寻觅其起源。

Ⅳ. 人类学向何处去

通过对弗雷泽作品的这一批判性评述，我们看到他在很多方面体现了过去一个时代的人类学和人文学，其中固然有许多缺陷，也总体上品质卓越。他以杰出风格和启发性艺术才能展现和提供给我们的材料，将值得民族学家长期信赖。对那些从民族志材料中汲取灵感和间接证据的学者，它的用途可能会更大。他苦心孤诣地献身于科学真理，献身于理解原始和文明的人性，这使他的著作在本质上可靠和真实。这也使得他的著作常常具有超越性，在许多最根本的观点上超越他直接的理论思考。

从内米(Nemi)森林启程的这条漫漫长路引导我们穿越原始丛林、沙漠、沼泽、南海岛屿(South Sea Island)、亚洲草原和美洲高地，使我们逐渐理解了人类心灵和人类思想。它可能是现代人文学中

最伟大的科学的《奥得赛》(Odyssey)①。从这里,我们亲身知道了如何理解原始巫师、酋长和国王的行为。我们沉浸于野蛮人在战争和劳作中的生动实践,沉浸于他们的婚俗,以及他们与禁忌、部落舞蹈和军事组织有关的恐惧和希望。

弗雷泽的理论立场,他的进化论,他的文化比较方法,还有他用遗存来做出的解释,时常令人难以接受。然而在这里引用过的几个片段里——可引之处绝对数倍于此——弗雷泽放置了人类学现代科学方法的主要基石。他笃信人类心智和人性的本质相似性。他清楚地认识到,必须首先依据人类需求来估量"人性":这里主要指那些为了人类生存、繁衍、有序和安全地生活和发展就必须持续得到回应的需求。通过对材料的综合研究,他向我们证明人类的基本需求要用发明、工具、武器和其他物质创造来满足。这些创造必须由共同合作、生活和工作的群体来管理,并且把传统从一代传给下一代。这意味着对人而言,诸如法律、教育、政府和经济等人类群体特征,一如食物、配偶和安全一样必不可少。因此,他处理民族学材料的方法蕴含了衍生需求的理论。

为了生动和真实,我们只需将弗雷泽略显简单的进化概念转述成文化分析的现代科学术语。可见弗雷泽不仅是他那代人类学的代言人,而且是现代科学人类学的先驱。他的研究方法的根基不能动摇。比较方法仍是形成人类学科学普遍原理的主要理论工具。关于人类基本需求的假定必须继续是我们深入考察文化现象的出发点。人类学和人文学将永远不会完全摒弃进化原理及其基本理论概念(capital outfit)。在我们看来,弗雷泽的心理学兴趣现在比25年前更显可信。

① 《奥得赛》:古希腊史诗,相传为荷马所作,描写奥得修斯丁特洛伊城攻陷后回家途中10年流浪的种种经历。——译者注。

即使现在，人类学还是被许多学派、趋向和非正规方法所分割。它仍处于激战阶段，忙于学科建立早期——如果不是人性形成之始——所特有的“所有人对所有人的战争”（bellum omnium contra omns）[1] 对人类学家而言，现在应该已是用休战与建设性的和平统治来逐步取代争吵，摩擦和兄弟相残之战的时刻，我们现在开始清楚地看到，进化论与历史方法、发展的原理与传播的事实、心理过程解释与社会学理论解释，都既非相互排斥，亦无内在对立，而是不可避免地相关和互补。这样的综合不可能在一篇短文中实现，但某些基本观点却可以在此确立。

德国地理学家、民族学家 F·拉采尔[2] 的著作，引发了一场最广泛和最重要的运动，最终又演变成对进化论的军事战役。他的积极贡献在于将两个具体的向度（dimension）引起了种族、部落和文化的比较研究领域。为了击败他归咎于进化论著的“对时间和对空间的恐惧”（fear of time and fear of space），他把世界地图和更详细的年代学（chronology）条件引进了对起源和发展的所有思考。带着敏锐的地理和历史感，拉策尔得以发现并证明：人工制品、器具、风俗和观念中的许多相似之处，决不能用一定进化阶段出现一定相似之处的原理来解释；而只能通过证实文化间的直接接触和发明借助交通而传播来解释。从此，传播成了文化特质流传的专用术语，也成为民族志解释的主要原理。

这个首先发展于德国的学派，在英国有着积极的响应者，后来又在 F·博厄斯的影响下，发展出美国人类学家的历史观点。这些研究的共同之点——对文化各方面进行具体研究的原理；对

① 汤马斯·霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679）语，指人类生活于无政府状态的可叹处境。—译者注。

② 拉策尔（1844—1904），为传播学派的理论先驱，著有《人类地理学》、《民族学》等。——译者注。

划分相似性（similarities）和特异性（identities）的需求；时刻铭记地图和时间关系的原理——基本可靠，因而必须纳入到全部人类学理论的架构之中。在此还有必要提到生态学者和环境论者对人类学理论的补充。这种观点最动人和精力最充沛的代言人是耶鲁大学的E·亨廷顿（Ellsworth Huntington）教授。他令人无可置疑和无可挑剔地证明：气候和一个环境中的自然资料深刻地决定着处于该环境中的文化的历史和发展。

这种具体的、历史的、地理的和生态的方法如何与进化论相协调？答案很简单。文化之间的接触（contact），以及由此产生的艺术（arts）和工艺（crafts）、社会形态和观念从一个文化向另一个文化的传播，都是无可否认的事实。它们必须被整合进所有的理论方法，也必须被纳入田野工作和所有的假说和原理。弗雷泽当然持有这种观点并经常明确地使用传播这个概念。然而，有些进化论者却忽视或遗漏了这一要素。既然存在这个缺陷，他们的研究就需要修正。另一方面，传播论者对传播的过程的定义经常失之粗陋和肤浅。传播，即文化现实从一种文化向另一文化的传递，不是一个动作，而是一个在机制上与任何进化过程极为相似的过程。这是因为，进化论首先要研究的是任何“起源”类型的影响；而起源无论是由发明还是由传播所引起，都不会有本质的不同。弗雷泽本人就明确认为，造成外婚制社会基础的革新，以及外婚制本身的规则，都是起源于一个部落而后传播到其他部落。显然，无论是发明还是纯粹模仿，新的制度都产生了同样的历史的、亦即进化的效果。

因此，一个新特质是源于发明还是源于传播，这一问题是要以参照特定时间特定部落的情况而形成的时空话语体系（the time－space universe of discourse）来解答的具体历史之谜。这样的新特质如何整合于文化之内？它如何发展又如何通过发展而影响

整个文化？这方面的理论在两个体系中大同小异。传播学派一直致力并仍在致力于对特质和特质的深入分析，肯定需要修正并与我们关于什么是文化的一般理论相联系。这里的修正甚至要比对进行概念的修正更大。但其主要原理——即文化变迁应当包括接触和传播的事实——仍不失其效用，这也是拉策尔及其门徒的伟大贡献。

当人类学——像其他每一门社会科学一样——被要求在当今现实问题上发挥应有作用之际，为更充分理解各个门派和相互排斥的种种异说，对人类学方法进行的综合的需求在今天显得更为直接。举战争问题为例，它带着那命运攸关的问题再次降临到我们头上：作为人类活动类型之一的战争，究竟是人类劫数使然，是其原始祖先的遗传，还是解决某些争端的必要方式？人类学在这里应能发挥作用。作为人类起源和人类进化的科学，它能够而且必须回答这一问题：战争是不是原生的（primeval）？这不是“起源”的问题，因而不能从文化之初猿人的状况这层略嫌幼稚的意义上去解答。反之，它是关于战争是否像家庭、婚姻、法律和教育一样，见于所有人类文化的每个进化阶段的问题。再进一步讲，战争是否在人类之初扮演了一个必不可少的角色。如果我们能证明战争——即用集体武装力量解决部落之间冲突——在文化之初原不存在，那就是一个证据，说明战争并非治理人类事务所必须。

多数现代人类学家都同意：战争既非原生，也没有生物学基础。实际上，它在人类进化的极晚阶段才出现，仅在极少范围内的需求有用，而且仅限于进化的一个阶段。人类学还能通过其对人类制度的比较研究进一步指出：战争的大部分建设性和积极的功能，已被现代世界的其他组织机构取代，例如政治上的国家和部落邦国（caste system）、经济上的奴隶制（slavery）和农奴制

(serfdom)、法律上的种姓制（caste system）和税收制度。只有战争的灾难性的、破坏性的作用尤存。这是我个人观点的简要总结，更充分的论述见于他处①。它可作为一个例子，说明在澄清我们面对的一些基本问题时，人类学所应发挥的作用。

再以政府问题和政治强力在一个相对于文化组织的社区（community）内部的运用问题为例。这是一个国家相对于民族的问题。人类学分析能为我们更全面地理解相对于公民身份的所谓民族性——过去一个半世纪的人类历史证明，它是民族主义（nationalism）的本质要素——提供一个背景。这种分析能揭示出：在进化中，民族感（nationhood）是一条比政治制度、部落国家和帝国之类政治组织更古老和更基本的原理。这也表明，我们现代民族的文化自治，可以通过限制政治主权——特别是国家在军事方面的自决权——而得到丰富和复兴。我认为，为解决战后规则的某些难题，我们大有必要充分理解相对于政治控制的文化整合。这种理解可以由人类学的比较、进化和历史研究成果来提供。

诸如民主与自由、共产主义与资本主义的概念，以及竞争机制与计划机制的作用，都可以而且也必须付诸全面的，得力于进化论、历史学、心理学和社会学方法的人类学分析。有关原始法律的秩序，教育的早期形式以及科学、巫术和宗教的原始类型等难题，也应直接参照当今的重大问题来研究，通过求索早期与晚期形式之间的共同尺度来说明，或通过延伸到人类进化中一个活动类型或一项制度发挥其根本作用的起源问题上来理解。

人类学应该与历史学和人文学的其它分支一道，承担起生活之师（magistra vitae）这一古典意义上的庄严角色。在此，各门

① 这一观点在马林诺夫斯基的《自由和文明》（FREEDOM AND CIVILIZATION, New York, 1944）一书中有详细阐述。——英文编者注。

社会科学的交叉是一个无须吁求或不必展开的概念，它已经被人们普遍接受。目前看来极为重要的是，要为人类学奠定更为科学的基础。这当然不会违背或破坏任何“学派”或人的研究中的任何基本方法。它将为所有这些学派或方法提供一个更坚实的基础。这里首当其冲的是传播——即接触造成文化变迁。它是人类学迄今投射到人类历史最早诸阶段中去的主要事实。对这些阶段的研究不可避免地具有重建性。

但在当前的历史时刻，传播支配着我们正在经历的状态和发展。西方文明像蒸汽碾路机一样压过地球的表面。对于非洲和亚洲、大洋洲和新大陆正在经历着的这场文化变迁的研究，是民族志学者们的主要历史贡献。现代人类学已经看到这一点，并越来越意识到它的重要性。

文化变迁也是战后重建将要面对的一个实际问题。毫无疑问，度过当前的劫难之后，种族之间的关系将基于某种新的共同权利的原则：一种特权和义务的共享，一种合作的协同与繁荣，其中的政治、法律和教育机制将经历深刻的变迁。人类学家一方面信奉所有种族，白种、棕种和黑种人的权利，以及所有少数民族享受同等待遇的权利；同时他也有保守的偏见，这使他承认传统的价值、文化多样性的价值，无论是一种文化自身还是多种文化交汇（cross－fertilization）。他的忠告是：不能用武力、财力和法律强制力把我们的文化强加于其他文化。一厢情愿式的传教士精神至少应该节制。在保守反应和每个民族认识到自身文化的整合价值的意义上，民族主义正如火如荼地传遍整个世界。作为白人种族的成员，我们对此负有主要责任。我们一直在向其他种族和民族施舍我们的宗教、我们的教育和许多其他精神恩惠，并带着一个含蓄的许诺：一旦他们接受了我们的文明，就能与我们平起平坐。这个许诺没有兑现。

现在我们开始看到，一边讲白人的负担，一面让别人为我们肩挑背扛，这是何等危险。我们用人类皆弟兄和以教育求平等的概念含蓄地许诺了一切。但一遇到财富、权势和自决权，我们就拒别人于千里之外。

人类学家进场发言是否为时太晚？即使在高层和强者的会议桌边给他一席之地，他的忠告是否还有多大价值？这固然是个问题。但人类学家不能再三缄其口却是另一个问题。人类学家的奉劝是，把最大限度的自决权交始每一个文化群体，甚至每一个少数民族。他一直信奉间接统治，就是最近引进到英国殖民地的那种。间接统治意味着在统治权的咨询性控制之下，任何部落或民族在文化事务上当家作主（self－government）。这里还有一个要点要谈：在未来的世界重建中，最重要的原则必须取决于我们对集体安全的最迫切需求。具体讲，这意味着一定不能允许大型政治实体（unit）维持军备、军械和经济独裁，尤其是在没有任何手段控制其军事侵略倾向时。我们在未来需要的是强国的较少政治独立，同时不助长手中尚无军事主权的群体和实体的政治——最终还会是军事——自决。因此，人类学家不会鼓吹在非洲创建众多的、政治上完全独立的——即可以对邻国随意开战的——小型部落国家。人类学家们也不鼓吹在中国和印度大建其军面没有任何形式的国际控制，否则的话，当前势力平衡状态的危险就为之增加。这在任何方面都无助于这些大小民族的文化独立。作为一名对当今深受压迫，或至少是处于贫弱地位的种族深切同情的科学道德主义者，人类学家为所有人要求平等待遇，为每个不同群体或民族要求充分的文化独立，并要求废除任何部落、国家、王国、共和国或帝国的政治主权。

这一切可能都是幻想和乌托邦（Utopian），但是站在对整体文化做科学分析的角度上看，这都言之有理。最为重要的是，我

们达到的理解越深，我们对文化和政治权利间关系的研究和思考得越全面，就会更清楚地得出结论：强力必须与党派或不同的利益集团脱钩而交给无私的控制机构掌握。文化作为一种生活方式，作为一个民族追求、品味和兴趣的类型，不能被指定、控制和立法；它应该被赋予发展和与外界影响交汇的最佳条件，同时又能在充分自主的条件下保持其自身的平衡和发展。

这一切都似乎离题太远，远离了我们的文化英雄——弗雷泽和他的著作。事实并非如此。弗雷泽是一位伟大的人道主义者。他的著作和研究方法中，有着一种酣醇的中庸之道。这是保守偏爱与迫切需求的调合，是对传统，对每种文化中的不同元素，对每一个进化阶段的保守偏爱与对进步、理性和公正的迫切追求的完美调合。他能欣赏最生疏、最奇异和最村野的品质，并神会其中的根本人性含义。他又能——就像《心灵的任务》一样——，从中解读出创造性影响和未来发展的胚芽。他的人文哲学是自己活也让别人活（to live and to let live）。他的不朽著作在展现原始人及其当代儿女众生相的同时，也为我们提供了一个背景。在此背景下，我们得以重建（reformulate）新型的科学人类学。我们还体验到，对于人的思想、信仰和行动的研究，不仅必须要有文学天才的艺术灵感去启发，而且首先要有十足的，延伸到人世间最卑微、最平凡和最无助之处去的人类同情心来驱策。

译 后 记

我现在中央民族大学读民族学/人类学研究生，第二学期上名著选读课，选读15本学科经典。马林诺斯基的《科学的文化理论》是其中之一。我是英语本科毕业，又有费孝通教授翻译、中国民间文艺出版社1987年版的马林诺斯基《文化论》8万字在手，所以自告奋勇做这本书的研讨主发言。研讨结果，我的感觉尚好，所以在中央民族大学出版社丁文楼社长和刘明清编辑约译此书时，我就与同学一起把译事承担下来，那是1998年3月的事。从3月到12月，时间相当于十月怀胎，季节从阳春换到寒冬，我们几位译者的感受也类同寒暑。现乘译事初竣，译稿有望面世之际，择要述说因缘。

先讲各位译者的分工：

张谋——第1至3章；

黄剑波——英文序、第4至10章（其中梁新雨和旭日译第4—6章和第10章的初稿）；

胡英姿——第11至13章；

张焰——功能理论；

谭小勤——弗雷泽爵士；

我先对初译稿作过一次统校，算是二稿。二稿被校译老师退回，我们作了第三稿。校译老师勉强接受，我们如释重负。但校译后的改动之多和批评之严厉，还是出乎我们的意外。于是又打起精神整理第四稿。此稿先请谭小勤通读，最后由我统校，结果就是各位看到的这副模样。

我们原想效法费老前辈，稍事意译以保中文顺畅。但校译老师惟恐画虎类犬，力主忠实直译。我们尽量从命，但仍觉直译佶屈，未能曲尽其意。但愿来日有幸再版，我们能有机会在忠实原意的基础上使中文更为顺畅.

上述种种努力，在客观上是为减少错误，把好的译文献给读者；在主观上是为学习事功，提高我们的学术能力。但因水平之限，差错在所难免，恳请各位老师和读者不吝指正，以期改进.我们年纪还轻，有的是热情，缺的是历练，正需要各位读者和老师耳提面命。

值此译稿杀青之际，我首先感谢各位译者精诚合作，特别要感谢梁太雨和宝新平同学的仔细誊抄。我还要代表各位译者感谢帮助过我们的所有师辈：首先感谢中央民族大学出版社的丁文楼社长、刘明清编辑和北京东方博弈文化发展公司的冯哲经理，感谢他们在本书出版过程中给予我们的理解、帮助和支持；我们感谢荷兰阿姆斯特丹大学人类学系高级讲师、中央民族大学民族学系人类学专家路达雅（Rod Aya）教授，他在讲课期间解答了我们的许多难题，并对原稿中的一些法语、拉丁语和希腊语词作了透彻解释；也要感谢中央民族大学民族学系副教授王庆仁老师热情的支持，并主动将英文书稿借予我们进行译事。我们感谢校译老师，他以敬业而忘命的态度校阅了全部译文，并以尖刻的评语把临事警怵的道理教给我们。最后，由于审读工作完成在我的手中，所以我愿对译文的错处承担责任并对所有的批评预致谢忱。

黄剑波

1999年元旦于中央民族大学